J. F. Herbart
und die vorsokratische Philosophie.

Ein Beitrag zum historischen Verständnis
der Herbartschen Metaphysik.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

VEREINIGTEN FRIEDRICHS-UNIVERSITÄT

HALLE-WITTENBERG

VORGELEGT VON

MARTIN WALTHER
AUS KIRCHHEILINGEN.

HALLE a. S.
HOFBUCHDRUCKEREI VON C. A. KAEMMERER & CO.
1908

Referent: Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. **Vaihinger**.

Meinen Eltern

zugeeignet.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41544709_0050

Vorwort.

Über die Metaphysik Herbarts ist von Anhängern wie von Gegnern sehr viel geschrieben worden. Diese haben sie im Namen der Wissenschaft von allen Seiten untersucht, auseinandergezogen und durchleuchtet, angeblich auch vieles gefunden, was scharfem Denken nicht stand halten sollte. Jene haben alle diese Angriffe mit Berufung auf Logik und Psychologie abgewiesen. Wollte ich dem Neues hinzufügen, nachdem der Streit über Herbarts Metaphysik im Sande verlaufen ist, so würde ich mich wegen des erneuten Staubaufwirbelns zu entschuldigen haben. Hier aber wird man etwas Anderes finden; mag man demnach seine Erwartungen gleich einschränken! Ich habe nicht über die Metaphysik Herbarts richten, sondern sie verstehen wollen. Dies allein mag das Vorwort in sachlicher Beziehung dem Leser mitgeben.

Die grosse Anzahl der Zitate wird, hoffe ich, den Leser nicht stören, sondern das Verständnis fördern. „Man erklärt einen Schriftsteller am besten aus sich selbst"; darum ist es gut, nicht immer über ihn, sondern auch hin und wieder mit ihm zu schreiben.

Kirchheilingen, Ende September 1907.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Vorwort 5
Inhaltsverzeichnis 6
Abkürzungen und Erläuterungen 9
Einleitung 1

Erster Abschnitt: Herbarts Entwicklungsgang 7
I. Ausgang von Fichte 7
II. Einfluss der Eleaten 9
III. Ein pädagogisches Problem 13
IV. Die Methodik der „Einleitung in die Philosophie“ 14
V. Resultat 16

Zweiter Abschnitt: Die Bedeutung der vorsokratischen Philosophie für das System und die Entwickelung der „Allgemeinen Metaphysik“ Herbarts 19
Vorbemerkung über die Methode der Darstellung 19

Erstes Kapitel: Allgemeine Grundlagen 22
A. Der Begriff der Erfahrung 22
B. Die Anfänge der Metaphysik 29

Zweites Kapitel: Spezielle Beziehungen 34
A. Die ältesten Jonier: Das Problem der Veränderung . 34
a) Thales 35
b) Anaximander 37
B. Heraklit: Das Problem des absoluten Werdens . . . 42
a) Heraklits Stellung im System der Metaphysik . . 44
I. Der metaphysische Standpunkt des Systems des absoluten Werdens 44
II. Denknotwendigkeit und Anwendbarkeit des absoluten Werdens 46
1. Logische Erfordernisse des Begriffes vom absoluten Werden 46

2. Die Frage der Anwendbarkeit des Begriffes vom absoluten Werden auf die Erklärung des Gegebenen 49
III. Das Problem der Denkbarkeit des absoluten Werdens 52
b) Heraklits Stellung in der Entwickelung des Herbartischen Denkens 55
I. Entwickelung des Kampfes gegen Heraklitische Gedanken bei Herbart 55
II. Verwertung Heraclitischer Gedanken in Herbarts Philosophie 59
C. Die Eleaten: Die Grundlegung der Ontologie . . . 61
a) Parmenides 61
I. Die widersprechende Erfahrung als Motiv des Denkens 62
II. Die metaphysische Lehre vom Sein 65
1. Die Bestimmung des Begriffes vom Sein . 65
2. Die Bestimmung des Begriffes der Qualität 70
III. Die metaphysische Bedeutung der Lehre vom Sein 74
1. Der Gegensatz von Sein und Schein . . . 74
2. Monismus oder Pluralismus 76
3. Die Theorie des wirklichen Geschehens . . 77
b) Zeno 78
I. Der Beweis gegen das Viele 80
II. Das Kontinuum und das Problem der Materie . 81
III. Die Beweise gegen die Bewegung 82
1. Allgemeines 82
2. Der ruhende Pfeil 84
3. Die Möglichkeit des Anfanges der Bewegung 88
4. Der Achilles 89
5. Bedeutung der zenonischen Beweise . . . 90
D. Die jüngere Naturphilosophie: Neue ontologische und synechologische Fragen. (Atomistik. Anaxagoras.) . 92
a) Ontologie 93
I. Der Pluralismus 93
II. Folgerungen aus dem Begriffe des Seins . . . 96
III. Sein und Geschehen 97
b) Synechologie (Das Problem der Materie) 104
I. Das Problem bei der Atomistik (und bei Zeno) . 104
II. Das Problem bei Herbart 107

Drittes Kapitel: Überblick und Ausblick 113
A. Die allgemeine Bedeutung der Vorsokratiker für Herbart 113
B. Einzelne Einschränkungen 116

Dritter Abschnitt: Die Bedeutung der vorsokratischen Philosophie für Herbarts Beurteilung der Geschichte der Metaphysik 119
Erstes Kapitel: Herbart und die spätere griechische Philosophie 120
Zweites Kapitel: Herbart und die deutsche Philosophie . . 124
A. Der vorkritische Rationalismus 124
B. Der Kritizismus 126
C. Der Idealismus 128
Drittes Kapitel: Resultat 131
Schlusswort 135
Literaturnachweis 137

Abkürzungen und Erläuterungen.

B. = Band.
p. = pagina.
K. = Herbarts sämtliche Werke, herausgegeben von K. Kehrbach.
Z. f. ex. Phil. = Zeitschrift für exakte Philosophie.
Z. f. Phil. u. Päd. = Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.
Z. f. Philos. u. ph. K. = Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.
Z. f. Philos. u. spec. Theol. = Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie.
Z. R. = T. Ziller, Herbartische Reliquien, ein Supplement zu Herbarts sämtl. Werken, Leipzig 1871.
Z. U. = R. Zimmermann, Ungedruckte Briefe von und an Herbart, Wien 1877.

Zahlen: Römische bedeuten stets die Bandzahl [Ausnahme bei Briefdaten (Monatsangabe) und mit der Bemerkung „Einl." (Seitenzahlen der Einleitung)]. Arabische bedeuten Seitenzahlen [Ausnahme: vierstellige bedeuten stets Jahreszahlen.]

Berichtigung:
S. 52. Z. 4. v. u. lies III statt 3.
S. 71. Z. 8./7. v. u. lies ἔσται · · ἔστιν · · συνεχές
statt ἔσται · · ἔστιν · · συνεχέρ
S. 73. Z. 12. v. o. lies ἐστιν ἑόντος statt εστιν ἐόντορ

Motto: Ahnende Vorzeit erwach!
Zu hemmen des Dünkels Rückschritt;
Spornend zu richten den Mut;
Würdiger'n Dank zu empfahn!
Herbart, Aphorism. z. Einl. i. d. Phil.

Einleitung.

Die Metaphysik Joh. Friedr. Herbarts und ihre Stellung in der Geschichte der Philosophie hat von Anfang an bis in unsere Zeit hinein sehr verschiedene Beurteilungen gefunden. Als Herbart die „Hauptpunkte der Metaphysik" in aller Kürze entworfen und der Öffentlichkeit zugänglich gemacht hatte, verstand man ihn zunächst gar nicht. Selbst die Recensenten von Fach konnten sich in das Eigenartige dieser Gedanken gar nicht finden. Hielt es doch Einer sogar für nötig, das Publikum zu warnen, es möge ja nicht in dem Büchlein wirklich die Hauptpunkte der Metaphysik suchen.

In der Tat waren die „Hauptpunkte" zu kurz und zu wenig durchsichtig, als dass sie dem Fernstehenden hätten verständlich sein können. Daher sah sich Herbart fortwährend den grössten Missverständnissen ausgesetzt. Als endlich seine Allg. Metaphysik erschien (1828/29), waren ja unterdessen die grössten Missverständnisse beseitigt, aber noch damals war es möglich, dass ein Kritiker bei ihm Fichte'schen Idealismus fand.[1]) Glücklicherweise verloren sich solche Meinungen sehr bald. Herbarts Philosophie im Ganzen war doch zu abgerundet und durchsichtig, als dass sie solchen Vorurteilen länger hätte ausgesetzt sein können.

1) Herbarts sämtl. Werke ed. Kehrbach (zitiert als „K.") VIII, 413.

Leider treffen aber auch moderne Beurteilungen bei dem Versuch, die Stellung der Metaphysik Herbarts in der Geschichte der Philosophie zu charakterisieren, oft nicht ganz das Richtige. Es werden da nämlich die beiden Momente, die jene Stellung bezeichnen, meist zwar richtig hervorgehoben; aber die Art, wie dies zu geschehen pflegt, kann der Sache nicht Genüge leisten. Diese beiden Momente sind: 1. das Verhältnis zur kantischen und nachkantischen, 2. dasjenige zu der vorsokratischen Philosophie.

Dass das erstere hervorgehoben wird, ist selbstverständlich. Mögen auch über das Einzelne Verschiedene verschieden urteilen: im Ganzen lässt sich nichts dagegen einwenden, dass Herbarts Stellung zu der modernen deutschen Philosophie als eine wesentlich oppositionelle charakterisiert wird. Aber sobald man — etwa unter Berufung auf die Entwickelung der Herbartischen Metaphysik aus Fichte's Idealismus heraus — sobald man meinen sollte, die historische Stellung der Metaphysik Herbarts damit allein genügend bezeichnet zu haben, befindet man sich im Irrtum. Es ist allerdings richtig, dass Herbart zu der Philosophie seiner Zeitgenossen in einem durchaus negativen Verhältnisse gestanden hat. Aber um Herbarts historische Stellung zu bezeichnen, ist es durchaus erforderlich, auch die positiven Fäden aufzuzeigen, die Herbart mit der Geschichte der älteren und ältesten Metaphysik verbinden und nicht nur die, welche etwa zu Leibniz führen. Dies kann Herbart besonders deshalb erwarten, weil er nie müde geworden ist, auf die Punkte hinzuweisen, wo er sich von früheren, besonders den ältesten Denkern; abhängig weiss. Ein Urteil also, das, um Herbart seinen Platz in der Geschichte der Philosophie anzuweisen, sich damit begnügen wollte, die Philosophie seiner Zeit zu berücksichtigen, kann nur halben Wert besitzen.

Die Anschauung freilich, die Herbarts Lehre den Vorwurf machte, sie stände ausserhalb alles Zusammenhangs mit der Geschichte der Philosophie, ist glücklicherweise

jetzt so gut wie verschwunden. Denn meist heben die Beurteiler zugleich jenes zweite Moment hervor: den historischen Zusammenhang der Lehre Herbarts mit den frühesten metaphysischen Versuchen. Aber in dieser Hinsicht meinen die Meisten heute noch, der Sache gerecht zu werden, wenn sie einfach sagen, Herbart habe eleatische Elemente in seine Metaphysik aufgenommen. Zuweilen wurde ausser Parmenides auch Zeno und Leukipp zur Vergleichung herangezogen.

Indessen ist mit solchen einfachen Hinweisen wenig geschafft. Man lässt sie sich gern in Compendien gefallen, nicht aber in grossen und mit Recht viel gebrauchten Lehrbüchern. Es ist leider zu beklagen, dass fast durchgehends der historische Zusammenhang der Metaphysik Herbarts mit der ältesten griechischen Philosophie in ganz kurzen Bemerkungen abgetan, und die Kürze gelegentlich sogar mit dem ganz unberechtigten Hinweis darauf gedeckt wird, dass Herbart „ein wenig historisch veranlagter Philosoph" sei, dass ihm „geschichtlicher Sinn mangele" u. dergl.[1]) Gewiss beruht das nicht auf ungenügender Kenntnis jenes Zusammenhangs, sondern nur auf ungenügender Kenntnis der Bedeutung, die Herbart selbst diesem Zusammenhang beigemessen hat. Daher hat sich erst noch vor einem Jahrzehnt ein längst dahingegangener Schüler Herbarts[2]) mit Recht darüber beschwert, dass eben jener historische Zusammenhang (allerdings mit der gesamten übrigen Philosophie) nicht genügend erkannt worden sei. „Das Meiste, was darüber gesagt worden ist, beruht darauf, dass man sie (Herbarts Philosophie) bald mit der Spekulation der Eleaten, bald mit dem Kritizismus verglich: jenes, weil sie auf ein

1) Vergl. W. Windelband, Lehrb. d. Gesch. d. Phil., p. 478, Anm. 2, oder W. Wundt, Einl. in d. Phil., p. 258.

2) L. Strümpell, Abh. z. Gesch. d. Metaph. etc., Heft 2, p. 43; vergl. auch Thilo in Zeitschrift für exakte Philosophie (= Z. f. ex. Phil.) B. VIII, 1869, p. 300. (Bezüglich der Zitierung verweise ich auf die Abkürzungen.)

Festhalten der schon von den Eleaten als logisch notwendig erkannten Definition des Seienden dringt; dieses, weil sie in Betreff der Grenzen aller menschlichen Forschung mit Kant darin übereinstimmt, dass eine spekulative Theologie niemals ein Teil der Philosophie als Wissenschaft werden kann. Was weiss man aber hiermit mehr, als dass in verschiedenen Systemen einmal ein paar Sätze gleichen Inhalts sein können? . . .“ —

Man kann dem auch heute noch hinzufügen, dass nur von Herbartianischer Seite auf den historischen Zusammenhang der Lehre Herbarts mit anderen Systemen — ich rede mit spezieller Beziehung auf die Griechen — genügend aufmerksam gemacht worden ist; von allen anderen Seiten sind Herbarts Wege viel zu sehr von vorn herein für Seitenwege gehalten worden, als dass man von jener griechischen Denkweise zu der Herbarts den geraden, natürlichen Weg gesehen hätte.

Herbart selbst hatte diese Überzeugung gewonnen: „es komme in der Philosophie nicht darauf an, da fortzufahren, wo ein zu grosser Berühmtheit gelangter Philosoph zu bauen aufgehört habe . . .“, sondern er hielt es für die „erste Aufgabe strenger Wissenschaftlichkeit, auf die Fundamente zu achten, dieselben der schärfsten Kritik zu unterwerfen, ob sie auch wirklich tauglich sind, ein Gebäude des Wissens zu tragen“.[1] Darin eben unterschied sich Herbart sehr vorteilhaft von seinen Vorgängern, dass er nicht ohne weiteres die Metaphysik seines Lehrers als Unterbau für sein eigenes System benutzen wollte. Er mochte nicht, wie er einmal in bitterem Scherze ungefähr sagt, „den babylonischen Turm“, den jene aufgerichtet hatten, noch ein Stück weiter bauen, „um ihn nächstens umfallen zu sehen“ und damit dem Empirismus eine Gelegenheit zum Lachen zu bieten.[2] Gerade Fichtes Lehre bewies ihm, dass die Ansicht: die Wahrheit sei gefunden, es fehle für sie nur an der rechten

1) Z. f. ex. Phil. B. I, 1869, p. 59.
2) K. XII, 285.

Form — eine bittere Täuschung sei. Darum brach er mit dem „historischen Philosophieren“ [1]) und kehrte zu allererst zu den Philosophen zurück, die sich mit solchen Dingen beschäftigten, welche allen Menschen ursprünglich als Stoff zum Nachdenken vorliegen. Mit ihnen, die selbst von vorn anfingen, wollte er lernen, um so in sich selbst „das erste frische Bewusstsein der Antriebe“ neu erzeugen, von denen jene in das Denken hineingetrieben worden waren.[2])

Um dieser Tatsachen willen kann man für eine eingehende Darstellung der Herbartischen Metaphysik, sofern der historische Zusammenhang überhaupt berücksichtigt wird, es niemals für ausreichend erachten, wenn die Grundlagen seiner Lehre ohne jede ebenfalls eingehende Bezugnahme auf die Geschichte der Metaphysik vorgeführt werden. Ganz besonders die griechische Philosophie vor Sokrates, auf die zu verweisen Herbart nie müde geworden ist, erfordert eine eingehende Berücksichtigung. Herbart selbst hat erklärt, dass die Versuche, welche die Vorsokratiker (und Plato) gemacht haben, um sich die Erfahrung denkbar zu machen, „die ursprünglichsten und echten Anfänge der wahren Metaphysik sind“.[3]) Und ein grosser Teil der Grundvoraussetzungen seiner Lehre stammt aus der ältesten griechischen Philosophie. Darum muss das Werden seines Systems zu jener in Beziehung gesetzt werden; man muss dahin gehen, wohin Herbart selbst führt: zu den alten Weisen aus Ephesus, Elea und Abdera. Auch diese Männer — und sie nicht zuletzt — müssen gehört werden, wenn wir Herbarts Metaphysik verstehen wollen.

Welchen Einfluss hat die vorsokratische Philosophie auf die Ausgestaltung und Entwickelung der Metaphysik Herbarts gewonnen?

---

1) Vgl. dazu K. XIII, 57. Z. f. ex. Phil. B. IX, 1871, p. 56. O. Flügel, der Philosoph J. F. Herbart, p. 8.

2) K. XII, 285. Von hier aus fällt auf Windelbands und Wundts, Bemerkung (oben p. 3) das geeignete Licht.

3) K. IV, 147, Anm. u. v. a.

Drei Gesichtspunkte sollen uns leiten.

Erstens wollen wir uns in kurzem den Entwickelungsgang der Philosophie Herbarts überhaupt vergegenwärtigen, um zu sehen, welche Momente den jungen Herbart zur griechischen Philosophie geführt haben. Demnach werden nicht alle Momente dieses Entwicklungsganges zur Sprache kommen.

Zweitens ist im Einzelnen der Einfluss nachzuweisen, den jene Philosophie auf die Entwicklung und Ausgestaltung der Metaphysik Herbarts gewonnen hat. Dieser Teil wird der Hauptteil sein.

Drittens freilich wird man an der übrigen und besonders der deutschen Philosophie doch nicht ganz vorbeigehen können. Sie muss das Bild vollenden helfen, das zu zeichnen ist. Nicht als ob nun noch der deutsche Idealismus etwa als die notwendige Grundlage erwiesen werden sollte, aus der die eigentümliche Entwicklung Herbarts allein verständlich werde. Denn eine vollständige Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Herbarts liegt hier durchaus fern: nur ein Beitrag zu ihrem historischen Verständnis kann als Aufgabe in Betracht kommen. Damit sollen gleich hier zu Anfang falsche Erwartungen ausgeschlossen werden. — Nämlich wir wollen drittens nur darauf achten, wie gross der Einfluss ist, welchen die vorsokratische Philosophie auf Herbarts Beurteilung der deutschen Philosophie und ganz besonders derjenigen seines Zeitalters gewonnen hat.

Erster Abschnitt.

Herbarts Entwicklungsgang.

Literatur:[1]) Allihn, über das Leben und die Schriften H's. Z. f. ex. Phil. B. I, 1861. p. 44. — Brandis, ungedruckte Briefe von H. Beitr. z. Lehrerbildg. Heft 6. — Capesius, die Metaph. H's etc. — Flügel, der Philosoph J. F. Herbart. — Hartensteins Einl. zu seiner Ausg. v. H's klein. phil. Schriften. — Hennig, Herbart, Leipzig 1877. — Kinkel, Herbart, sein Leben u. s. Philos. p. 7 f. — Smidt, Erinnerg. an H. (bei Kehrb. I, Einl. XXIII). — Voigdt, zur Erinnerg. an H. — Ziller, Herb'. Reliqu. (= Z. R.) — Zimmermann, ungedruckte Briefe (= Z. U.) — ders., Perioden in H's philos. Geistesgang.

I. Ausgang von Fichte.

Schon als Knabe durch Privatunterricht und als Jüngling auf der öffentlichen Schule seiner Vaterstadt ist Herbart in der Philosophie unterwiesen worden. Es war, nach seinen eigenen Worten, zwar nur eine „sehr leichte Gattung derselben",[2]) aber er verdankte diesem Unterricht seine gründliche logische Schulung.[3]) In seiner Studienzeit in Jena seit

1) Diese Literaturnachweise sollen schnell über das in jedem Kapitel benutzte Material orientieren. Sie machen auf Vollständigkeit, wie auf Genauigkeit der Bibliographie keinen Anspruch. In Bezug auf letzteres verweise ich auf das Literaturverzeichnis am Ende.

2) K. IV, 19.

3) Vergl. Brief an C. v. Steiger (23. VIII. 1806) bei T. Ziller, Herbartische Reliquien (= Z. R.), p. 158.

Ostern (Michaelis) 1794 geriet er in den Bannkreis des Fichte'schen Geistes. Zuerst bemächtigte sich des jungen Herbart, als er mit Fichtes packender Persönlichkeit und seiner hinreissenden Gedankenwelt in Berührung kam, eine ungeheure Betäubung. Wurde er doch aus so vielen liebgewordenen Meinungen „in ein Labyrinth von Zweifeln" verwickelt, sodass unter ihm „aller Grund und Boden gewichen" zu sein schien.[1]) Endlich aber begann Fichte ihn fortzureissen. „Der Geist der Wissenschaftslehre schimmerte ihm hell durch den anscheinend paradoxen Buchstaben"; am meisten aber bewunderte er die „Totalität" des Fichte'schen Geistes, der den ganzen Menschen für seine Gedanken in Anspruch nahm.[2]) Daneben „gewann ihn Fichtes wahrhaft spekulative Kraft und seine feinsten Versuche, der schwierigsten metaphysischen Begriffe im Denken mächtig zu werden".[3])

Auch persönlich ist Herbart ihm nahe getreten; ja „eine Zeitlang hat er ihm näher gestanden, als alle seine Schüler".[4]) Aber das kann nicht lange gedauert haben: bald hat er der Wissenschaftslehre Zweifel entgegengesetzt (schon 1794), und schon im Sommer 1796 will er „mit ihr ins Reine kommen"; er schreibt im Vertrauen an seinen Gönner Smidt: „er wolle sich selbst eine Wissenschaftslehre machen."[5]) Und im Juli desselben Jahres meint er, „sein philosophisches Studium rücke mit so viel sicheren Schritten fort, je unabhängiger er sich von den verbis magistri mache".[6]) Dem logisch streng geschulten Denker konnten die Widersprüche in Fichtes Wissenschaftslehre nicht entgehen, und die Kritiken der Erstlingsschriften des

1) Brief an v. Halem (28. VIII. 1795): Z. R. p. 20.

2) Ebenda p. 21 f.

3) K. III, 252.

4) Brief an A. P. v. Feuerbach (1806): Zimmermann, ungedr. Briefe (= Z. U.) p. 39.

5) Brief an Smidt (27. VI. 1796): Z. R. p. 28.

6) Brief an v. Halem (Juli 1796; nicht 1797, wie Z. f. ex. Phil. B. I, 1861, p. 326 steht): Z. R. p. 30.

Fichteaners Schelling, welche Herbart lieferte, trafen den Meister, nicht den Schüler, wenn er die Annahme eines einzigen Prinzips für die Philosophie und eines einzigen Realen ablehnte, wenn er das stets die Zweiheit des Denkenden und Gedachten in sich tragende Eine Ich[1]) nicht absolut setzen konnte, weil die absolute Position keine relativen Bestimmungen vertrage u. a. m.

So war er in eine andere Gedankenwelt hineingezogen worden: „Fichtes Feenpalast war für ihn nicht mehr bewohnbar".[2]) Er hatte dessen Ich als ein widerspruchsvolles und nach seiner eigenen logischen Regel darum unmögliches Ding erkennen gelernt; zu dieser Erkenntnis hatten ihm die Eleaten verholfen.

II. Einfluss der Eleaten.

Im Juli 1795 erschien G. Fülleborns Übersetzung der Fragmente des Parmenides. Diese Fragmente haben einen nachhaltigen Einfluss auf Herbart ausgeübt. Hartenstein sagt darüber:[3]) „Herbart selbst äusserte einmal gegen mich, welchen gewaltigen Eindruck die erste, noch sehr unvollkommene Sammlung der Fragmente des Parmenides, die Fülleborn veröffentlichte, auf ihn gemacht habe. Der Mut, mit welchem diese Denker den Begriff des Seins, der sich ihnen mit unmittelbarer Evidenz aufdrang, festhielten, und seiner Inkommensurabilität mit allen sinnlich wahrnehmbaren Veränderungen das ganze Gebiet der Erscheinungswelt zum Opfer brachten, — dieser Mut bezeichnete ihm die Erhebung ins Reich der Begriffe und nötigte seinem unverdorbenen Wahrheitssinne Achtung vor einer Selbstbeherrschung ab, welche lieber Verzicht leistet auf den Schein des Wissens, als diesen Schein selbst für den Ausdruck der Wahrheit erklärt".

1) K. I, 10.
2) Brief an Muhrbeck (28. X. 1798): Z. U. p. 7.
3) G. Hartenstein, H's kl. philos. Schr. B. I. Einl. XXXII.

Auch Herbarts Freund J. Rist weiss noch von dem Abend zu berichten, wo Herbart ihm „zum ersten Male die Tiefen der Abstraktion, die Lehre vom Sein und dem Ich eröffnete"; und er erzählt treuherzig, wie er „mit frischer Sinnlichkeit widerstrebt und sich an die Wirklichkeit geklammert habe". Darüber entspann sich ein Streit: „Herbarts Sieg aber war vollkommen".[1]) Der Abend lässt sich zwar kaum mehr datieren. Aber die Tatsache, dass jene Lehre vom Sein für Rist etwas Neues war („zum ersten Mal"), scheint dafür zu sprechen, dass man den Abend nicht allzuweit vom Juli 1795 weg ansetzen darf, (wobei angenommen werden mag, dass Herbart Fülleborns Buch kurz nach seinem Erscheinen las).

Ferner durchziehen eleatische Sätze schon die Rezensionen der Schriften Schellings: „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt" und „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder dem Unbedingten im menschlichen Wissen" (1796). Schon hier operiert Herbart gegen Schelling mit der „Form des reinen Seins, die nur ein unbedingtes, absolutes Setzen erfordert";[2]) schon hier verlangt er von dem Absoluten, dass es „dem Versuche, es wegzudenken, Notwendigkeit und Zwang entgegensetzen müsse".[3])

Nach alledem hat die Beschäftigung mit den Eleaten einen Wendepunkt in Herbarts Denken hervorgerufen. War dieses negativ eingeleitet durch Fichtes Idealismus, so gab ihm den ersten positiven Anstoss zu originalem Denken das Studium der Eleaten. Man kann in Herbarts Briefen von 1796 an weiter verfolgen, wie Herbart nach der Trennung von Fichte erst unsicher tastend, dann mit immer steigender Klarheit seine philosophischen Überzeugungen gewinnt. Am 30. Juli 1796 schreibt er:[4]) „meine

1) Brief Rist's an Smidt (24. IV. 1842): Z. R. p. 229.
2) K. I, 23.
3) K. I, 19.
4) Z. R. p. 33.

Philosophie oder vielmehr mein Philosophieren geht mehr und mehr seinen eigenen Gang". Im Dezember d. J.:[1]) „dass ich über das Prinzip der Philosophie, über die vollständige Ansicht und den Gebrauch desselben, über die Methode des Fortschritts im Folgern und über einige naheliegende und wichtige Lehrsätze mit mir einig geworden sei, werden dir die einliegenden Blätter (die Rezension der ersten jener genannten Schelling'schen Schriften) zeigen." Am 28. Januar 1798:[2]) „das Bedürfnis derjenigen Philosophie kann in mir nicht verstummen, die ich suchte und zu der ich den Eingang gefunden zu haben glaube." Noch deutlicher ist der sehr wichtige Brief an seine Eltern vom 30. Juni 1798:[3]) „Jetzt erhebt mich eine innere Gewissheit über die Systeme meiner Zeit, das Fichte'sche so wenig als das Kant'sche ausgenommen." . . . „Befriedigen mit dem, was unsere berühmten Männer geleistet haben, kann ich mich unmöglich; selbst die Richtungen, die sie nehmen, entfernen sich weit von dem Wege, der ziemlich bestimmt vorgezeichnet als derjenige vor mir daliegt, auf dem man sich zunächst versuchen sollte." — Endlich muss Herbart Böhlendorf gegenüber im Sommer 1798 mit solcher Gewissheit sich über seine Gedanken geäussert haben, dass dieser an Rist schreiben konnte:[4]) „Herbart hat sein System gefunden." (Es kann nichts bedeuten, dass Herbart den Ausdruck „System" im folgenden Brief[5]) an Rist bescheiden einschränkt, denn in der Schrift „über philosophisches Wissen etc." (auch vom Jahre 1798) braucht er ihn selbst.)[6])

Leider sind ja diese zitierten Worte durchaus allgemein und formal: aber wenn wir Herbarts spätere Erklärung

1) Z. R. p. 39.
2) Z. R. p. 56.
3) Z. R. p. 63 und 69.
4) Z. R. p. 87. Der Brief B's ist vom 10. XII. 1798 datiert. Da H's Antwort aber „im Herbst 1798" geschrieben ist, müssen wir dort wohl das Datum: 10. IX. 1798 (mit Kehrbach I, Einl. LX.) voraussetzen.
5) Z. R. p. 89.
6) K. I, 90.

hinzunehmen, dass die „Grundgedanken seiner Metaphysik in den Jahren 1798 und 1799 festgestellt wurden“,[1]) und uns den sog. Engissteiner Entwurf (v. August 1798), auf den sich Böhlendorfs Worte bezogen, genauer ansehen, so müssen wir die Jahre 1795 bis 1798 als diejenigen ansehen, die auch für Herbarts Stellung zu der vorsokratischen Philosophie entscheidend gewesen sind: dies Urteil wird freilich erst in späterem Zusammenhange ganz verständlich werden, nämlich, wenn klar wird, dass eine Reihe jener Grundgedanken eben aus der vorsokratischen Philosophie stammen.

Seit 1795 also durchwanderte Herbart Schritt für Schritt „ohne Führer und ohne Furcht“ das weite Feld des Altertums, las die Werke der Eleaten, Heraklits und ganz besonders Platos. Schon in den beiden genannten Rezensionen (1796) finden sich viel eleatische Gedanken. Diese Bezugnahme auf die Alten setzt sich fort im Engissteiner Entwurf (1798), steigert sich in der Schrift: „Über philosophisches Wissen etc.“. 1801 sagt Herbart selbst, „vertrautere Bekanntschaft mit den Griechen sei ihm als Hilfswissenschaft unentbehrlich“[2]) (der zweitnächste Abschnitt (p. 14 ff.) wird zeigen, wie er das meinte). Die „kurze Darstellung eines Planes zu philosophischen Vorlesungen“ (1804) aber und vollends die Schrift über das Fundament der platonischen Philosophie (1805) dürfen schon als Arbeiten des Meisters gelten: hier lassen sich die Resultate seiner Metaphysik mit voller Klarheit erkennen.

Den Umfang jenes Studiums der Griechen darf man nicht gering anschlagen. Ich glaube daher, dass es mit sehr viel Bescheidenheit gesagt ist, wenn Herbart sich selbst im Jahre 1801 nur als einen „Anfänger“ in der Kenntnis der Alten bezeichnet.[3])

---

1) K. II, 515.
2) Brief an v. Halem (Mai 1801): Z. R. p. 122.
3) Ebenda.

III. Ein pädagogisches Problem.

Auch in anderer Hinsicht war Herbart früher bei den Alten noch weiter in die Lehre gegangen. Hatte doch seine pädagogische Praxis (er war seit 1797 Hauslehrer in Bern) ihm den Gedanken nahe gelegt, der griechischen Sprache im Unterricht die Priorität vor der lateinischen zu geben. Wie ernst es ihm mit dieser Ansicht war, zeigen die beachtenswerten Gründe, mit denen er sie verteidigte.[1]) „Man bemerkt, dass Kinder von Kindern am leichtesten sprechen lernen. Sollte nicht noch weit besser die Jugend von der Jugend empfinden lernen? Nur müsste hier die Lehrerin eine gebildete, erhöhte, idealisch schöne Jugend sein. Einst lebte ein solches Ideal, und das Glück hat uns ein redendes Gemälde desselben aufbehalten — in den griechischen Schriftstellern.“[2]) Auf der „klassischen Darstellung eines idealischen Knabenalters“[3]) beruhte ihm der Wert dieser Zeit für die Jugend. „Sichtbarkeit der Personen, Anschaulichkeit in der Erkenntnis und Stärke des Gefühls“ ist der Charakter der griechischen Dichter, Historiker und Philosophen. Sie erfinden erst ihre Sprache, sie verbinden einfache Gedanken miteinander in kunstlosen Denken, sie zeichnen elementare Gefühle des menschlichen Herzens und verweilen da lange, wo wir schnell hinwegeilen.“[4])

Dass man „herabsteigen muss zu den Griechen, nicht erst emporzuklimmen braucht“,[5]) das gerade machte sie für Herbart so pädagogisch wertvoll vor den Römern, die, selbst erst Schüler der Griechen, doch nie „die Reinheit einfachen Denkens, nie die ursprüngliche Energie ihrer Meister festzuhalten vermochten“.[6]) Mit diesen „politisierenden und künstlich beredten römischen Historikern und

1) Ich zitiere ohne die Absicht der Vollständigkeit.

2) K. I, 131; II, 65 (wo aber Zeile 14 v. u. statt: „verborgenen Bildung“: „verbogenen Bildung“ zu lesen ist.

3) K. I, 270.

4) K. I, 61.

5) K. I, 132.

6) K. I, 131.

Philosophen, die in den falschen Zierraten einer missverstandenen Kunst zu glänzen suchten", hat Herbart anfangs, wie er selbst gesteht,[1]) noch nichts anzufangen gewusst. Die „griechische Kultur aber lernte er als einen lichten Punkt für die gesamte Nachwelt" schätzen. „Durch allmähliches Umherleiten" in dem einfachen, kunstlosen Denken und Empfinden der Griechen, „durch eine anfangs dem Kindesalter angemessene, mit den Jahren immer mehr berichtigte Sittenlehre"[2]) nach ihrer Art glaubte Herbart die wahre Geistes- und Herzensbildung der Knaben zu fördern.

Für die Kenntnis des Entwicklungsganges des jungen Herbart ist also die Tatsache von Wichtigkeit, dass Herbart nicht nur aus philosophischem Interesse sich im Altertum umsah: sondern dass auch pädagogische Probleme ihn „die Kraft eines Homer, Sokrates und Plato erproben" liessen. Denn vom Pädagogen Herbart gewann der Philosoph.

IV. Die Methodik der „Einleitung in die Philosophie".

Und abermals war es ihm nahegelegt, sich in Homers Gegend weiter umzusehen. Es war auch „ein didaktisches Problem, didaktischen Regeln unterworfen",[3]) das ihn trieb. Er mag selbst reden: „ich . . . fühle bei . . . (der) . . . Schmach, in welche die Philosophie ist hinabgestürzt worden, mich doppelt berufen, empfängliche junge Männer unmittelbar in jene Zeit zu versetzen, da Metaphysik ursprünglich aus den Bedürfnissen denkender Männer sich erzeugte. Das Altertum hat den Homer für die Erziehung: es hat den Heraklit, den Parmenides, den Plato für die philosophische Vorbildung. Nimmer werde ichs bereuen, als Erzieher und als Lehrer gleich beim ersten Beginnen meines Tuns aus diesen Quellen geschöpft zu haben; nimmer aufhören, dahin die Bedürftigen zu verweisen".[4])

1) K. I, 61.
2) K. I, 65.
3) K. IV, 9.
4) K. IV, 8f.

Als ein didaktisches Problem erschien Herbart also „die Einleitung in die Philosophie“: „Anfängern ohne Vorbereitung mein eigenes System vorzutragen, reimte sich weder mit meinen Begriffen von Lehrkunst noch mit meinem Respekt vor der ersten Empfänglichkeit jüngerer Zuhörer,[1]) noch endlich mit dem Gefühle, das mich antrieb, die Früchte meiner sorgfältigsten Nachforschungen nur denen mitzuteilen, die mich verstehen könnten. Anfänger denselben Weg zu führen, den ich gekommen war (durch den Idealismus hindurch), sie so zu lehren, wie ich gelernt hatte, davor warnte mich ebenfalls, als vor der gemeinsten Verwöhnung, meine eigene didaktische Regel. Es warnte mich überdies die Einsicht in das Armselige der Wolffischen Lehre, welche die eigentlichen Schwierigkeiten zudeckt, ohne sie zu berühren, und in das Beschränkte der Kantischen und Fichteschen Vorstellungsarten . . . . Meine Absicht musste sein, die Hauptprobleme in ihrer einfachsten Gestalt zu zeigen.[2]) Denn, um den Anfänger die Philosophie nicht wie ein „Chaos von Meinungen“ erscheinen zu lassen, „kam es darauf an, die klarsten spekulativen Hauptgedanken, welche zu nachmaligen Systemen den Keim enthalten, aus der ältesten Geschichte der Philosophie hervorzuziehen, das eigentlich Historische in den Schatten zu stellen und das bloss Paradoxe, was die noch nicht durch feinere Physik geleitete Phantasie sich zur Ausschmückung erlaubt hatte, ganz abzustreifen; die Spekulation selbst aber, als aus der Natur der Dinge frisch hervorgehend, zu verjüngen und sie in solchem Schwunge darzustellen, dass die einzelnen Gedanken sich im Zusammenhange entwickeln möchten“.[3])

Herbart wollte „das Selbstdenken des Anfängers möglichst vollständig zu den Problemen hinführen“; dazu benutzte er also die Winke, welche über den natürlichsten Gang des Denkens die älteste Geschichte der griechischen

1) vergl. auch K. I, 295f. XII, 164.
2) K. IV, 8.
3) K. IV, 8 ff.

Philosophie darbot. Seit 1804, soweit wir wissen, stand der Plan seiner Einleitung fest: er hat ihn des öfteren ausgeführt und später auch nur in der Methode, nicht aber in der Sache geändert. Auch die neueren Auflagen des Lehrbuchs z. Einl. in d. Phil. genau so wie die Allg. Metaphysik, welche letztere natürlich eine Auseinandersetzung mit der deutschen Philosophie in erster Linie erforderte, haben doch die Vorsokratiker noch so weit berücksichtigt, dass die Fäden, die Herbart mit jenen verbinden, in voller Klarheit zu sehen sind. Das Problem der Einleitung aber hat den jungen Denker wie den Greis immer wieder zu den Versuchen der Denker vor Sokrates hingeführt.

V. Resultat.

Ein Zufall also hatte Herbart den Weg zu den Eleaten gebahnt; ein pädagogisches Problem hatte ihm eindringendes Studium der gesamten griechischen Kultur nahe gelegt, und durch weitere Fragen der philosophischen Methodik fand er sich abermals an die Alten gewiesen.

Diese drei Momente sind von entscheidender Bedeutung für Herbart geworden: das Studium der Alten ist fortan eine der wichtigsten Seiten seiner Arbeit geblieben.

Jenes dritte Moment aber zeigt schon sein rein philosophisches, nicht nur historisches Interesse an der vorsokratischen Philosophie: seit 1795 ist es in Herbart stets reger und in steigendem Masse positiv für sein System von Bedeutung geworden. Ihn erfüllte eine besondere Hochachtung vor dem griechischen Altertum von Thales bis Plato.[1]) In dieser wusste er sich seiner Zeit mit Recht voraus! Als Schelling zu philosophieren begann, da schien er Herbart „ein Amalgamierungsgeschäft der verschiedensten Systeme zu besorgen“.[2]) Diese „Modephilosophie“, mit

1) K. III, 328.
2) K. III, 323.

der sich Herbart fast wider seinen eigenen Willen abfinden musste, erging sich in tiefsinnigen Spekulationen über das Absolute und war reich an zusammengemischtem fremden Gute. Das unglückliche Mischen von Philosophemen aber war Herbarts historischen Interessen arg zuwider; darum verbot ihm sein gesunder kritischer Sinn für das geschichtlich Gewordene, den Gedankenflug jener Modephilosophie mitzumachen.

Die Versuche der vorsokratischen Philosophen aber hatten Herbarts Vorgänger entweder gar nicht mehr gekannt oder längst ad acta zu legen sich gewöhnt, teils weil sie als veraltete Spekulationen galten, und man „sich über den Alten weit erhaben fühlte",[1]) teils weil sich des Naiven, Unentwickelten, Unreifen bei ihnen soviel fand, dass es den guten Kern aus dem Gesichtskreis des Beschauers verdrängte.[2]) Kam doch auch erst seit ungefähr 1790 der Sinn für Geschichte der Philosophie aus langer, nur selten unterbrochener Verborgenheit wieder hervor! War es da ein Wunder, wenn die Zeitgenossen Herbarts es als etwas „unerhört Neues" empfanden, als Herbart sagte, dass „weder bei Schelling noch bei Jakobi, weder bei Kant noch bei Fichte die Wahrheit zu finden, dass sie auch aus den Vorstellungen aller dieser Männer nicht zusammenzusetzen sei; dass schon der erste Anstoss, den Hume's sehr seichter Skeptizismus der ganzen neueren deutschen Philosophie gegeben hatte, dieselbe in ihrer Richtung verdorben habe"?[3])

1) K. IV, 6.

2) Auch späterhin hat Herbart in dieser Ansicht nicht viel zu ändern gefunden. Merkwürdigerweise scheint er auch mit Hegel keine Ausnahme zu machen. Er erwähnt zwar Hegels Philosophie als Beleg dafür, dass die Widersprüche in den Formen der Erfahrung nicht willkürlich ersonnen sein können, sonst „wäre Hegel nimmermehr auf seine Paradoxa gekommen". (K. IX, 20, 215, 238); „Hegels Widersprüche sind die alten Probleme" (K. IX, 245). Aber von Hegels Zuneigung zu Heraklit als Beweis eines besseren historischen Verständnisses jener Periode der Philosophie redet er m. W. nirgends im Tone der Anerkennung.

3) K. III, 323.

Unbegreiflich musste allerdings die Meinung erscheinen, dass „einzig und allein in der kurzen und historisch dunklen Periode von Thales bis auf Aristoteles ein rein philosophisches, den ursprünglichen Aufgaben der Wissenschaft angemessenes Streben nach Wahrheit zu bemerken sei, dass diese weder durch kirchliche Rücksichten beschränkte, noch durch psychologische Irrtümer geblendete Zeit zwar nicht ausschliesslich verehrt, aber zuerst beachtet werden müsse, wenn einmal von fremden Systemen zu unserer Belehrung sollte Gebrauch gemacht werden". [1])

Noch befremdlicher aber musste es jener Zeit erscheinen, dass Herbart auch mit Aristoteles nicht philosophieren mochte, „dass sich seine hohe und besondere Achtung auf dasjenige Altertum beschränkte, das noch keine ausgearbeitete Logik hatte: auf das zwischen Thales und Aristoteles". [2])

Diese Bewunderung Herbarts speziell für die vorsokratische Philosophie fordert in der Tat auch bei uns nicht nur die Frage nach ihren Gründen heraus, sondern sie legt uns auch die bestimmte Erwartung nahe, dass die vorsokratische Philosophie in der Begründung des Systems der Herbartischen Metaphysik eine bedeutsame Rolle gespielt habe.

1) K. III, 323.
2) Ebenda.

Zweiter Abschnitt.

Die Bedeutung der vorsokratischen Philosophie für das System und die Entwicklung der „Allgemeinen Metaphysik“ Herbarts.

Vorbemerkung über die Methode der Darstellung.

Zu Anfang dieses Abschnitts möge die Methode der Darstellung kurz gerechtfertigt werden, auch hier mit der Absicht, falsche Voraussetzungen fernzuhalten.

Man wird von einer Abhandlung, die zu einem besseren historischen Verständnis irgend eines Systems beitragen will, vielleicht erwarten, dass sie nach der genetischen Methode verfahre, weil man ein System am besten versteht, wenn man im Einzelnen die Art seiner Entwicklung kennt. Demnach würden wir ganz besonders auf die Fragen Antwort zu suchen haben: in welcher Zeit sind Heraklit, Parmenides, Zeno u. s. w. zuerst in den Gesichtskreis Herbarts getreten? Und in welchen Momenten hat der erste kleinste Anstoss, den sie eben damals dem Denken Herbarts gaben, sich zu dem bedeutenden Einfluss auf die Begründung seiner Metaphysik entwickelt?

Aber so notwendig eine solche Darstellungsweise auch mir selbst erschienen ist, so viel Schwierigkeiten stellen sich ihr entgegen. Denn eben jenem genetischen Verfahren würde es doch in vieler Hinsicht, ja bei den meisten vorsokratischen Philosophen (ich nehme zunächst nur Parmenides aus), aus folgenden Gründen an Material fehlen:

Der philosophischen Schriften Herbarts bis zum Jahre 1804 (mit dem man Herbarts Meisterjahre beginnen lassen kann), sind einmal nur wenige: und in ihnen ist von griechischen Philosophemen fast gar nicht die Rede. Denn diese wenigen Schriften haben zum grössten Teil die Absicht, sich mit dem Idealismus auseinanderzusetzen; Herbart hat ja seinen kritischen Realismus erst durch Überwindung des Idealismus gewonnen. Wir können also nicht einmal erwarten, dass in diesen für die Entwicklung des Herbart'schen Denkens wichtigsten Schriften sich ausreichende Belege finden sollten, in denen wir das langsame, aber wachsende Hervortreten griechischer Gedanken im Einzelnen nachweisen könnten.

Auch in der Eigenart des Herbart'schen Arbeitens sehe ich einen Grund gegen die Anwendbarkeit der genetischen Methode. Herbart pflegte viel und lange zu denken, bevor er niederschrieb. Demgemäss würde ein Schluss von einem schriftlich fixierten Wort auf die wirkliche Entwicklung des Herbart'schen Denkens garnicht einmal zwingend sein. — Zudem treten, wenn man Herbarts Schriften der Zeitfolge nach durchgeht, bisweilen neue Gedanken scheinbar ganz plötzlich und unvermittelt in völlig ausgereifter Gestalt hervor, sodass man sich des Eindruckes nicht erwehren kann, als sei hier ein schon länger in der Stille schwelender Brand erst jetzt plötzlich zur hellen Flamme aufgeflackert. Diesen Eindruck wird ein aufmerksamer Beobachter sich ganz besonders bei dem ersten Auftreten der Heraklitischen Gedanken nicht verhehlen können.

Damit hängt zusammen, dass bei Herbart der Versuch nur selten glücken will, den Zeitpunkt seiner ersten und entscheidenden Beschäftigung mit manchen — nicht bloss der griechischen — Philosophen zu fixieren. In dieser Hinsicht sind Herbarts Jugendwerke und leider auch seine Briefe völlig unergiebig. Nur ein Beweis — aus einem anderen Gebiet freilich —: es wird nicht mehr bestritten, dass die englische Moralphilosophie auf die Begründung

von Herbarts Ethik von wahrscheinlich nicht unbedeutendem Einfluss gewesen ist. Aber es hat sich, wie auch neuere Biographen gestehen, noch immer nicht sicher ermitteln lassen, „in welcher Zeit Herbart sich eingehend mit den englischen Moralphilosophen abgegeben hat".[1]) Ähnliches wird man mit ebensoviel Recht auch in Beziehung auf manche vorsokratischen Philosophen behaupten können.

Für die Eleaten, speziell Parmenides, liegen die Verhältnisse etwas anders. Hier wären wir allerdings in der glücklichen Lage, den wachsenden Einfluss der Parmenideischen Gedanken auf Herbarts Metaphysik vom ersten Anstoss an genetisch darzustellen. Praktische Erwägungen aber, besonders das Interesse an der Einheitlichkeit der Darstellung, legen es nahe, jenen Vorteil unbenutzt zu lassen. Ich habe daher ein für allemal, wenn auch ungern, auf eine allgemeine Darstellung nach genetischer Methode verzichtet und gestehe gern, dass ich darin der Eigenart Herbarts einen unverhältnismässig hohen Tribut zahlen muss.

Zumeist also gezwungen, nur wenig freiwillig beschränke ich mich darauf, den Einfluss der vorsokratischen Philosophie auf Herbarts Metaphysik so darzustellen, wie wir ihn in der Einleitung in die Philosophie und in der Allgemeinen Metaphysik fertig vorliegend finden. Natürlich werde ich nicht unterlassen, auf die wenigen Momente der Entwicklung, die in Herbarts ersten Schriften enthalten sind, genauer hinzuweisen; ich glaube aber, dass wir es als eine besondere Freude verzeichnen dürfen, wenn es gelingen sollte, hie und da manches heller zu beleuchten, als es bisher geschehen ist.

1) W. Kinkel, J. F. Herbart, sein Leben und seine Philosophie, Giessen 1902, p. 18.

Erstes Kapitel.

Allgemeine Grundlagen.

A. Der Begriff der Erfahrung.

Literatur: Herbart, Hauptpunkte d. Metaph. Vorfragen II (K. II, 185 ff.). — Ders., Allg. Metaph. B. II. 1. Abschn. 2. Kap. (K. VIII, 14 ff.). — Ders., Über philos. Wissen u. philos. Stud. (K. I, 84 ff.). — Ders., de Platonis syst. fund. comm. (K. I, 313 ff.). — Hartenstein, Probleme u. Grundlehren, p. 26 ff. — Kinkel, H., sein Leben u. s. Phil., p. 93 ff. — Langenbeck, theor. Phil. H's., 1. Abschn. p. 1 ff. — Strümpell, d. Hauptpunkte etc., p. 83 ff. — Ders., d. Metaph. Herbarts, Abh. z. Gesch. d. Metaph. Heft 2, p. 43 ff., 51 ff.

a) Herbarts Metaphysik will auf der sicheren Grundlage der Erfahrung stehen: „es gibt für die Metaphysik nichts Früheres als nur die Erfahrung, von der sie ausgeht".[1] Aber eben diese Erfahrung treibt um ihrer Widersprüche willen den Denker in die Metaphysik hinein: „Liesse sich die Erfahrung für sich allein verstehen, so bedürfte es gar keiner Metaphysik".[2] Da aber nach Herbarts Meinung der Boden, auf dem wir stehen, „vulkanischer Natur" ist, so müssen wir uns aufmachen, um eine Wissenschaft zu finden, die den Zweck hat, die Erfahrung begreiflich zu machen. „Metaphysik ist die Wissenschaft von der Begreiflichkeit der Erfahrung".[3]

Darum hat sich natürlich die Metaphysik an den Kreis der Erfahrung zu halten: sie darf „kein Gegebenes von ihrer Betrachtung eigentlich ausschliessen".[4] Sie darf auch nicht planlos arbeiten, denn „unstreitig wird alles Philosophieren unnütz, sobald es den Zusammenhang mit dem

1) K. VII, 157.
2) K. IV, 233.
3) K. VII, 132 u. a.
4) K. VII, 271.

Gegebenen verliert".[1]) Ohne die „grosse Beziehung zwischen Ontologie und Erfahrung" ist die Metaphysik nicht viel mehr als „ein Traum".[2]) Wir dürfen „den Kreis der Erfahrung aber nur mit dem Rechte überschreiten, welches die Erfahrung selbst uns gibt, indem sie uns dazu zwingt".[3])

Endlich hat die Metaphysik, wenn sie ihre Arbeit geleistet zu haben meint, die Probe auf das Exempel an der Erfahrung zu machen.[4]) „Denn sie ist sofort widerlegt, sobald sie die Natur überboten hat" . . . „Zeigt sie mehr Einheit, mehr Gleichförmigkeit, mehr Ordnung, mehr Harmonie als die Natur, so . . . zeigt sie sich nur grundlos und anmassend".[5])

Diese Sätze, die Herbarts engen Anschluss an die Erfahrung bezeichnen, sind Grundvoraussetzungen für seine Metaphysik: daher denn auch die Überzeugung, dass das „philosophische System die Erfahrung erklären solle",[6]) schon 1798 (in der Schrift über philosophisches Wissen etc.) bei ihm für ganz selbstverständlich gilt. So natürlich uns heute dieser Anschluss an die Erfahrung erscheint, und so wenig heute darin etwa ein Vorzug vor anderen Systemen erblickt werden kann, so ist es doch verständlich, dass der Philosophie, die das Wissen nicht auf der Erde, sondern viel eher im Himmel zu suchen gewöhnt war, die nichts mit der sinnlichen, aber alles mit der vorgeblich intellektualen Anschauung erfassen wollte, es fast kleinlich erscheinen mochte, wenn Herbart sich mit den undenkbaren Begriffen der gemeinsten Erfahrung abquälen zu müssen glaubte. Und immerhin müssen auch wir heute danach fragen, wie kam Herbart, der doch von der Grundlage jener „Modephilosophie" ausging, dazu, im Gegensatz zu ihr auf den

1) K. VIII, 89.
2) K. VII, 52.
3) K. IV, 236 f.
4) K. VIII, 14. IV, 206, 233.
5) K. VII, 119.
6) K. I, 85.

engsten Anschluss an die gemeine sinnliche Erfahrung zu dringen?

b) In dieser Beziehung kann man, ohne Zweifel mit Recht, auf eine gewisse Anlage Herbarts zu nüchternem, begrifflichen Denken und zu „peinlicher Vorsicht der Untersuchung“ hinweisen. Von jeher hat Herbart gegen die vorgeblich intellektuale Anschauung Partei genommen, weil sie nach seiner Ansicht niemals ein allgemeines Erkenntnisprinzip werden konnte.[1]) Die Fähigkeit, sich zu ihr zu erheben, ging ihm glücklicherweise ab. Er war kein philosophisches Genie, das sich mit unendlicher Schnelle in die Lüfte schwingt. Sondern er wollte „im Tal der Erfahrung bleiben“ und musste auch seinem Charakter nach von vornherein „fordern, erst ein festes Gerüst zu bauen, um dann hinaufzusteigen, zu beobachten, zu berichtigen und zu ergänzen“. Herbart hat sehr früh (schon 1796[2]) erkannt, dass Schelling sich mit seiner intellektualen Anschauung über grosse Schwierigkeiten einfach hinwegsetzt. Es ist also wohl nicht zu zweifeln, dass ihm auch die moderne Philosophie negativ den Boden bereitet hat zu seiner Lehre von der Erfahrung. Aber die Entstehung dieser Lehre, so scheint es mir, lässt sich von hier aus doch nicht ohne Rest erklären. Dazu fehlt noch ein positiver Anstoss, der jenen negativen der intellektualen Anschauung ergänzte. Und diesen haben wir, wenn ich nicht irre, in dem Einfluss der ältesten griechischen Philosophie zu suchen.

In der Schrift „über philosophisches Wissen“ etc. (1798) vergleicht Herbart sich und seine Freunde, als sie mit der Absicht zu philosophieren sich zusammengefunden hatten, mit „dem, dem es zuerst einfiel, dass die Welt wohl anders aussehen könnte, — dass das Land wohl Meer, das Meer wohl Land sein könnte; den es zuerst wunderte, dass die Sonne und die Sterne so ordentlich zu bestimmten Zeiten am Himmel wechselten; der, so auf einmal über das Wirkliche

1) K. I, 10f. VII, 157.
2) K. I, 10.

in die grenzenlose Möglichkeit hinausgeschleudert, sich selbst zum Begreifen dieser zufälligen Regelmässigkeit nur durch den Gedanken zurückführen konnte, dass „ein Gott oder die bessere Natur" die an sich wilde Masse gebändigt, ihre tobende Gärung . . gestillt und ihr Geist und Zweckmässigkeit eingehaucht habe". Und Herbart betont es, wie jene damals „philosophierten, ehe sie es wussten und wollten, da ihr Gegenstand sie zum Denken trieb", während man heute erst „von aussen die Schwierigkeiten betrachte und noch nicht Hand anzulegen wage".[1])

In diesem Vergleich tritt zum ersten Male die liebevolle Zuneigung hervor, die Herbart zu der „formlosen Philosophie der Alten", zu dem „einfachen Versuche, über die Welt und das Leben ohne nähere Bestimmung des Gegenstandes und ohne Schulform zu denken",[2]) gefasst hatte. Wenn er sagte, sie liessen sich durch ihren Gegenstand ins Denken hineintreiben, so hatte er das Motiv ihres Philosophierens darin treffend gefunden. Und dies Motiv ist ihm zeit seines Lebens als das einfachste und natürlichste, dabei aber zugleich als das höchste und reinste erschienen. Darum rühmt er an den Alten immer wieder, dass „sie ihren Blick auf das Gegebene hielten und ihre einzige Sorge die war, wie sich dieses möge fassen und halten lassen";[3]) dass ihre Gedanken nicht in blossen Einfällen willkürlich erfunden, sondern von der Natur gefordert waren, die „mit ungestümer Gewalt ins Denken hineinwarf".[4]) Darum betont er so oft, dass es nicht rein erdachte Spekulationen waren, denen sie sich hingaben, sondern die von der Natur aufgedrungenen Probleme;[5]) und dass sie die Wagestücke, mit denen sie den Schwierigkeiten und Rätseln entfliehen wollten, nicht „unabhängig von der Erfahrung, sondern wider die Erfahrung" erzwangen,

1) K. I, 88 f.
2) K. I, 294.
3) K. VIII, 89.
4) K. I, 332.
5) K. III, 66.

indem sie „nicht beliebig die Erfahrung zurückstiessen, sondern sich von ihr zurückgestossen fanden“.[1] Und darum endlich hielt er die Alten für so geeignet, den Anfänger ins Denken hineinzuführen: denn indem sie den Schüler veranlassen, die Unbefangenheit ihrer ersten natürlichsten Gedanken in sich zu erzeugen, helfen sie ihm, die Anfänge der Fäden zu finden, an denen er sich durch das Labyrinth heutiger Meinungen hindurchtasten kann.[2]

Über den Begriff des Gegebenen bei Herbart ist mannigfach gestritten worden. Der Eine wunderte sich darüber, dass Herbart das Gegebene nicht positiv, sondern nur durch negative Prädikate bestimme.[3] Ein Anderer fand zugleich den Begriff der Erfahrung bei Herbart im Gegensatz zu Kant überhaupt schwankend und unsicher; er sagt u. a., „Herbart unterscheide nicht zwischen Begriffen, die den empirischen Wissenschaften entlehnt werden und solchen (nur nicht willkürlich erzeugten) des täglichen Lebens . . . Der Begriff der Erfahrung sei bei Herbart garnicht zu definieren. Das Merkmal des Gegebenen bestehe in der Notwendigkeit, mit der uns gewisse Erfahrungsbegriffe aufgedrängt würden, und in der Unmöglichkeit, dasjenige, was als gegeben angesehen werden muss, willkürlich zu verändern, aber wessen Begriffe gemeint seien, darüber sei bei Herbart keine Klarheit zu gewinnen, diejenigen eines Bauern, der all' sein Lebenlang nicht weiter gedacht hat, als sein Feld reicht, oder eines Gelehrten wie Newton oder Helmholtz“.[4]

Uns kann hier nur dieser zweite Einwand beschäftigen. Wenn Herbart zwischen dem Bauern und Helmholtz hätte wählen sollen, würde er sich allerdings in arger Verlegenheit befunden haben. Vielleicht hätte er aber dennoch den Bauern gewählt? Vielleicht auch das Verlangen zu

1) K. IX, 217 (unter dem Strich.)
2) K. VII, 345.
3) Langenbeck a. a. O. p. 1 ff.
4) Kinkel, a. a. O. p. 93.

wählen mit dem Hinweis darauf abgewiesen, dass zwischen zwei streitenden Parteien noch nie etwas erreicht worden ist, wenn beide auf ihren einseitigen Standpunkten verharren. Was soll doch solch' eine Festnagelung auf Extreme!

Gleichwohl kann der Grundgedanke jenes Einwandes nicht ganz abgelehnt werden: es ist etwas Wahres daran, dass Herbart keinen wissenschaftlich genau bestimmten Begriff der Erfahrung, etwa wie Kant, hat. Eine ausdrückliche Erklärung dieses Begriffes hat er m. W. auch nie gegeben: auch in der Allgemeinen Metaphysik betont er immer nur den Zwang, den uns die Natur antut, und die Unmöglichkeit einer willkürlichen Veränderung des Vorgefundenen als das sichere Grundfaktum der Metaphysik.[1])

Aber man kann sich zugleich die Entstehung des Herbartschen Begriffes sehr wohl erklären. In allen schon genannten Stellen schimmert es hindurch, dass eben der Standpunkt der ältesten griechischen Philosophie ihm seinen Erfahrungsbegriff aufgedrungen hat. Dazu seien noch folgende Belege gestattet: gegenüber der intellektualen Anschauung hebt er als „das Beste" an der widerspruchsvollen Meinung des absoluten Werdens: „die ganz gemeine sinnliche Anschauung" hervor, „die Erfahrung, wie sie derjenige erblickt, der sich ohne kritischen Geist, ohne tieferes Nachdenken dem Gesamteindrucke der sinnlichen Erscheinungen hingiebt".[2]) In den Gedanken Heraklits betont er ein andermal den „ungeschärften, unbewaffneten, aber richtigen Blick, der zu weiteren Einsichten die vorläufige Bedingung darbietet".[3]) In ähnlichem Zusammenhange wie oben (der intell. Anschauung gegenüber) bittet er „jeden, dem es um das Anfangen des philosophischen Denkens zu tun ist, sich tiefer und immer tiefer herabzulassen von jeder Höhe, . . . sich erst wieder zu versetzen in die gemeine Auffassung der

1) K. VIII, 21 f. u. 93 vergl. auch III, 159, 163, 333.
2) K. V, 134.
3) K. XII, 205.

gemeinen Erfahrung . . . ganz nahe zu einem kindlichen Zustande . . . ".[1]) Oder endlich er erläutert seinen Erfahrungsbegriff, gewiss etwas leichthin, mit „gemeinem Denken, wie es dem nicht-philosophierenden Menschen natürlich ist".[2]) Das soll freilich nichts anderes heissen, als dass das Gegebene „ein vor allem Philosophieren Vorgefundenes" ist;[3]) und ich bin natürlich weit davon entfernt, in solchen schwankenden Ausdrücken Herbarts eine strenge Definition des Gegebenen zu suchen.

Aber, wie oben schon bemerkt worden ist, die Entstehung seines Erfahrungsbegriffes schimmert durch alle solche Stellen hindurch: der junge Herbart ist von dem Standpunkte der noch nicht (oder eben erst) philosophierenden alten Griechen ausgegangen und hat mit ihnen die gewöhnlichen Vorstellungen von der Welt in sich erzeugt, das Werden für absolut erklärt und das, was er mit Augen sah und mit Händen tastete, für real gehalten; aber er hat auch mit ihnen (Parmenides) den „Kinderglauben" verloren. In seinem späteren wissenschaftlichen Denken hat er allerdings versucht, den Begriff des Gegebenen zu bestimmen. Aber der abstrakte Gedanke, der sich ihm dazu bot, war wiederum nur der Niederschlag einer Reihe von konkreten Gedanken, die er früher mit Heraklit, mit Parmenides und mit Plato gedacht hatte. Die Versuche dieser Denker gingen ja darauf hinaus, das, was in der Natur unwiderruflich sich bot und niemals willkürlich zu verändern war, im Denken zu erreichen oder allem dem Trug zu entfliehen. Hierin ist unschwer der Hauptgedanke wiederzuerkennen, den Herbart zu seiner Bestimmung des Begriffes des Gegebenen verwendet: der Zwang, den uns die Erfahrung antut.

Herbart ist also bei den Alten in die Schule gegangen: er nahm ihre Fragestellung und damit ihre

1) K. II, 279.
2) K. III, 321.
3) K. IV, 160.

Voraussetzungen auf; und somit ist sein Begriff der Erfahrung entstanden aus dem unreflektierten Begriff, den die Vorsokratiker und Plato hatten.[1])

B. Die Anfänge der Metaphysik.

Literatur: Allihn, über die Bedeutung des griechischen Altertums etc., 3 Vorträge. — Ders., die Reform der Metaphysik durch H. Z. f. ex. Phil. B. I, 1861, p. 149 ff. — Capesius, die Metaph. H's etc. — Flügel, die Probleme der Philosophie etc. — Strümpell, Einl. in d. Philos. etc. — Thilo, kurze pragm. Gesch. der griech. Phil. — Ders., über den Zusammenhang der Metaph. H's etc. Z. f. ex. Phil. B. VIII, 1869 p. 300 ff.).

a) Was drang denn nun die Erfahrung den vorsokratischen Philosophen und dem jungen Herbart auf? Diese Frage führt uns an den Anfang der Herbartischen Metaphysik. Denn hier hat Herbart sich immer und immer wieder, besonders Missverständnissen und Zweifeln gegenüber, auf die vorsokratischen Philosophen berufen: diese Alten zuerst und in der gesamten Geschichte der Philosophie fast als die einzigen (Locke und Fichte ausgenommen), haben die Fragen verstanden, welche die einfache Erfahrung dem naiven Denker aufdrang: sie haben die Probleme der Metaphysik gefunden und mit grösster Anstrengung, wenn auch vergeblich, an ihrer Lösung gearbeitet.

Diese Erkenntnis ist das Resultat der intensivsten Beschäftigung Herbarts mit den Eleaten, mit Heraklit und Plato. Schon dem Studenten Herbart leuchtete es sofort ein, dass es ein wirkliches Problem sein müsse, mit dem Parmenides sich abmühte, nicht etwa die Schrulle eines der empirischen Wirklichkeit abholden Denkers. Damit stimmt vollkommen eine Äusserung Herbarts überein, nach der er „schon damals, als er noch in Fichte's

1) Weiteres wird bei den einzelnen Philosophen noch vorkommen.

Schule war“,[1]) die Widersprüche gesehen habe, die in den gegebenen Formen der Erfahrung liegen. Mag man auch bei diesem Wort zunächst an die Widersprüche im Ich denken! Den Gedanken, dass das Eine, als welches man sich denkt, unabänderlich die Zweiheit des Denkenden und Gedachten in sich tragen müsse, hat ja schon Fichte selbst ausgesprochen.[2]) Aber aus der Allgemeinheit jenes Wortes lässt sich wohl entnehmen, dass auch die Gedanken der Alten von der widerspruchsvollen Erfahrung den jungen Herbart schon in der Jenenser Zeit beeinflusst haben. Dann freilich verschwinden sie scheinbar auf Jahre: wir können kaum verfolgen, wie sich in dieser Hinsicht Herbarts Gedanken zur wissenschaftlichen Überzeugung entwickelt haben. Denn gelegentliche Äusserungen über die „vielen Fragen, die seit Jahrtausenden auf Antwort warten“[3]) — wenn man überhaupt Wert auf sie legen will —, sind doch nur wie die Wassertröpfchen, die der unterirdisch fliessende Bach gelegentlich an die Erdoberfläche emporschickt, um die Zweifel an seinem Vorhandensein zu bannen.

In den Thesen zur Promotion und Habilitation möchte man am ersten Hinweise auf diesen Punkt suchen. Aber sie belichten ihn nur an einer einzigen Stelle (These 5 zur Promotion:[4]) Der Widerspruch in der Veränderung erscheint hier wie etwas so Selbstverständliches, dass er schon als zugestandene Voraussetzung zu einem Beweise dienen kann. Dementsprechend treten in den Schriften aus den Jahren 1804 und 1805[5]) Herbarts Ansichten über die von den Alten gefundenen Widersprüche in der Erfahrung klar und gereift, wie eine längst erworbene Erkenntnis, auf: sodass man sagen kann, jetzt hat sich Herbart zu wissenschaftlicher Überzeugung hindurchgedrungen. Einzelne Phasen

1) K. IX, 238.

2) z. B. Fichte, Sittenlehre (1798), p. 40 ff.

3) K. I, 88.

4) K. I, 277.

5) Kurze Darstellungen eines Planes zu phil. Vorles. 1804. De Platonis systematis fund. Comm. 1805.

dieser Entwickelung zeitlich genau anzugeben, ist unmöglich: nur das Resultat lässt sich zeitlich einigermassen bestimmen.

Und von nun an hielt Herbart es für die „Pflicht des öffentlichen Lehrers der Philosophie, zu wiederholen, dass Plato und die Eleaten in ihrem Streite gegen die Lehre vom beständigen Fluss der Dinge (und dass Fichte in unserer Zeit) Widersprüche nachgewiesen hatten, (jene) in den Formen der äusseren, (dieser in denen der inneren) Erfahrung, und dass hier die verlorenen und verkannten Anfänge der Metaphysik sind".[1])

Diese Anfänge wollen wir, bevor wir zum Einzelnen gehen, kurz charakterisieren.

b) Jene Alten, welche eben erst aus dem Traume der Mythologie erwacht waren, betrachteten unbefangen die Natur. Sie gingen mit sich zu Rate, was die Dinge um sie her wohl sein könnten, woher sie gekommen seien und wohin sie wohl gehen würden. Die Natur sah man sich verwandeln: aus der Wurzel schoss der Sprössling, wuchs empor, blühte, trug Früchte und verwelkte und zersetzte sich. Bald war nichts mehr davon zu sehen. Was war dies Ding doch gewesen? Eine Wurzel? Ein Sprössling? Eine Pflanze? Eine Blüte? Eine Frucht? Ein verwelkter Stengel? — Nichts von allem? Denn zuletzt war es ja nichts! Deshalb begnügte sich der erste der Jonier damit, wenigstens zu fragen, woraus es denn geworden sei; und er meinte, als seinen Grund ein bestimmtes sinnliches Element angeben zu können. — Der zweite ging noch etwas weiter hinter die sinnlichen Erscheinungen zurück und setzte ein rein Unbestimmtes, einen gestaltlosen Stoff, der nur darauf wartet, dass aus ihm etwas werden sollte. — Heraklit aber sprach es ganz deutlich aus: „alles fliesst". So hatte das Schauspiel der wechselnden Naturdinge die Jonier zu dem Versuch gezwungen, nach der Möglichkeit dieses Wechsels zu fragen: das Problem der Veränderung beschäftigte die Phantasie des Heraklit. Die

1) K. IV, 147, Anm.

Metaphysik aber gewann damit „den ersten bestimmten Begriff, an dem sie sich üben sollte“.[1])

Dieser Begriff begann das Denken aufzuregen. Schien es doch aller Logik zu widersprechen, wenn Heraklit sagte, alles sei und sei auch nicht. Denn dies musste doch die „nächste Folge sein, die der Satz: „alles fliesst“ nach sich zieht. Um zu fliessen, muss es sein, aber indem es fliesst, wird es ein Anderes, entläuft sich selbst und dem, der es als ein Etwas, als ein Bestimmtes auffassen will“.[2]) — So hatte sich die Ontologie erhoben im Problem der Veränderung. Vom Gegebenen getrieben, suchte Heraklit Rettung im ewigen Werden. Dabei aber gerieten er und seine Anhänger mit in den Fluss. Der Veränderung schien alles anheim zu fallen. Nun suchte er sich selbst und — fand sich nicht.[3])

Erfahrung und Logik also lagen hier im Streite: jene zwang die Veränderung als gegeben auf; diese leugnete ihre Möglichkeit. Wer sollte weichen?

„Die Erfahrung,“ sagte Parmenides. Denn „die Unmöglichkeit der Veränderung leuchtete ihm ein“.[4]) Das Seiende muss unveränderlich sein. Ist in der Natur nichts unveränderlich, so „ist“ eben die Natur nicht; sie ist menschlicher Wahn, Täuschung. Daher „stiess Parmenides mit Entschiedenheit das gesamte Veränderliche aus dem Gebiete des Realen hinweg“.[5]) An dieser Anschauung bewunderte Herbart die heroische Resignation, die es voraussetzt, wenn man mit diesen braven Alten die Gültigkeit der Erfahrung rein wegleugnen will.[6]) Aber beinahe noch bedeutsamer war ihm, dass diese Männer sich „mit besonderer Anstrengung den widersprechenden Gedanken, die sie vorfanden, entgegen-

1) K. VII, 259.

2) K. VII, 260.

3) H. Diels, Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1906, B. I (2. Aufl.), p. 76, Nr. 101; vergl. K. VII, 329.

4) K. VII, 259.

5) Ebenda.

6) K. II, 280.

gestemmt haben; und zwar so, dass sie dieselben nicht als das willkürliche Machwerk irgend eines Menschen, sondern als etwas sich von Natur Aufdringendes behandelten“ und daher sich „gegen die gesamte sinnliche Erfahrung als eine sich selbst aufhebende und eben dadurch ihre Nichtigkeit verratende Täuschung“ stemmten.[1])

Mit ihrem Prinzip vom Sein aber haben sie der Metaphysik einen hervorragenden Dienst getan: „sie lehrten etwas vom reinen Sein als der absoluten Position“.[2]) Und sie sind die Erfinder des höchst wichtigen metaphysischen Hauptsatzes: die Qualität des Seienden ist schlechthin einfach.[3]) Von da aus aber schien ihnen ein Verständnis der widerspruchsvollen Erfahrung unmöglich zu sein. So blieb das metaphysische Problem der Veränderung unaufgelöst.

Der Dialektiker unter den Eleaten aber, Zeno, machte die Veränderung noch unwahrscheinlicher; er versuchte die Schwierigkeiten der Bewegung klar auszusprechen. Damit traf er die Veränderung ganz besonders. Denn „die Bewegung ist das bekannteste sinnliche Bild des Widerspruchs in der Veränderung“.[4]) Zugleich wies er auf das Misslingen des Versuches hin, die Begriffe von Räumlichem und Realem miteinander zu vereinigen. Auch Zeno's Gedanken gehören zu den Anfängen der echten Metaphysik.

Leukipp kam. „Die Metaphysik schickte ihn im Namen des Problems von der Materie. Diese, wenn sie real ist, wie sie vorgibt, muss aus kleinen Teilen bestehen, welche unserem Sinnen und Versuchen einen auffallenden Trotz entgegensetzen, indem wir immer nur soviel sehen, dass wir weit von ihnen entfernt bleiben und sie nicht erreichen können. Im Denken wenigstens erreichte Leukipp die Atome. Und hiermit hatte wiederum die Metaphysik einen neuen Eingang gewonnen, den man betreten konnte, ohne

1) K. III, 66.
2) K. VIII, 105.
3) K. IV. 181.
4) K. VIII, 174.

sich um den vorigen zu kümmern".[1]) Die Synechologie war auf den Plan getreten.

Der auffallenden Wahrheit, dass jedes System, das nur an ein Seiendes glaubt, das Band zwischen Sein und Geschehen zerreisst, hatte die Atomistik treffenden Ausdruck verliehen: Vieles musste zugrunde gelegt werden. Dieses viele Seiende wiederum dachte sie sich, ohne auf Zenos Warnung zu achten, als im Raume ausgedehnt. Sie fragte nicht erst danach, ob Räumliches zu Realem passen könnte. Ausserdem musste erst Anaxagoras kommen, um sie hinsichtlich der Qualität der Atome eines Bessern zu belehren: er beseitigte den falschen Gedanken einer qualitativen Gleichartigkeit der Atome und schuf damit für eine gegenseitige Bestimmung der Qualitäten wieder Platz.

In diesen Gedanken sah Herbart die „Anfänge der echten Metaphysik". Wir haben sie in Kürze vor unseren Augen vorüberziehen lassen. Nun kommen wir zu der Frage: welche Bedeutung haben sie im einzelnen für Herbarts Metaphysik gewonnen? Nebenbei wird im Folgenden auch auf das Recht ein wenig Licht fallen, das Herbart sich nimmt, wenn er jenen griechischen Versuchen einen so stolzen Namen wie „Anfänge der echten Metaphysik" gibt.

Zweites Kapitel.

Spezielle Beziehungen.

A. Die ältesten Jonier.
(Das Problem der Veränderung.)

Literatur: Herbart, Entwurf zu Vorles. über d. Einl. etc. (K. II, 302—306). — Einleitung in d. Phil., 4. Abschn. 2. Kap. = § 105 (K. IV, 163f.). — Allg. Metaphysik, B. I. Schlussanmerkung (K. VII, 328ff.). — Flügel, Die Probleme

1) K. VII, 259.

etc., p. 1—6. — Füsslein, Das metaph. Problem der Veränderung etc., p. 10—15. Strümpell, Gesch. d. theoret. Phil. d. Gr., p. 23 ff. — Thilo, Kurze pragm. Gesch. etc., p. 20 ff.

Die ältesten philosophischen Versuche der Griechen, welche an den Begriff des Entstehens und Vergehens anknüpften, haben Herbart auf das Problem der Veränderung aufmerksam gemacht. Wenn auch der Einfluss der Milesier auf die Entwickelung der Gedanken Herbarts in dieser Richtung vielleicht nur gering zu nennen ist, so ist hier doch ein kurzes Eingehen auf sie zu rechtfertigen, auch weil die Verwertung ihrer Versuche Herbart in mehr als einer Hinsicht als nützlich erschienen ist.

a) Thales.

Herbart hat nicht selten hervorgehoben, dass es nichts anderes war, als die mannigfaltig wechselnde Natur, die Heraklits Vorläufer zu Erklärungsversuchen herausforderte und sie aus Zweifeln und Verwunderung sich in metaphysische Spekulationen erheben liess. In der sich aufdringenden Erfahrung lag der wahre Antrieb zum Denken. Daher haben auch die Milesier ganz besonders dem Dozenten Herbart bedeutende Dienste geleistet. Denn sie fingen selbst erst an, in der einfachsten Weise wissenschaftliche Gedanken zu erzeugen. Was sind die Dinge in der Welt? Sie sind nichts, sondern sie werden. Wie aber werden sie?

Diese Frage, hervorgerufen durch die stetige Wandelbarkeit der Natur, führte sofort zu der Antwort: es muss ein Stoff angenommen werden, aus dem alles wird. Denn man wollte doch nicht jedes Ding für etwas ganz Neues halten; vielmehr fühlte man eine gewisse Kontinuität unter den Dingen heraus: das Eine ging ohne Sprung in das Andere über. Es war also natürlich, dass man nur die Gestalten als das Wechselnde ansah, während ihnen vielmehr ein stets gleiches Element zugrunde liegen sollte.[1])

Herbart hat ferner betont, wie nahe diese Auskunft der empirischen Beobachtung steht: weil Thales nach jenem

1) K. II, 305 f. und IV, 163.

Stoff zuerst garnicht weit suchte, sondern meinte, „einen bestimmten und bekannten Stoff angeben zu können, als denjenigen, aus dessen Verwandlung die übrigen Dinge hervorgegangen seien“;[1]) und weil ihm auch die Frage nach einer Kraft oder Ursache, die den Stoff immerwährend umwandele, noch ganz fern lag. Demnach hat sich Thales noch nicht eigentlich in die Sphäre des metaphysischen Denkens erhoben: „er setzte den Begriff der Veränderung als einen nicht erst der Untersuchung bedürftigen Begriff voraus“,[2]) konstatierte einfach die Veränderung und gab das Wasser als das die verschiedenen Gestalten eigentlich Durchwandelnde an.

Diese einfachen Gedanken haben natürlich für die Entwickelung der Metaphysik Herbarts gar keine besondere Rolle gespielt, ohne darum gänzlich wertlos zu sein. Es ist ihnen einmal ein objektiver Wert zuzuerkennen: er trifft mit dem zusammen, was oben[3]) über den Begriff der Erfahrung gesagt wurde: die Motive des wissenschaftlichen Denkens dieser ältesten Jonier nämlich haben Herbarts Begriff der Erfahrung entscheidend mit beeinflusst. Und auch der subjektive Wert, den jene Gedanken für Herbart selbst hatten, ist nicht gering. Sie sind von ihm stets als das beste Beispiel der Art beurteilt worden, wie jede Wissenschaft in ihrer einfachsten Gestalt durch nichts anderes hervorgerufen wird als durch die sich aufdringende Erfahrung. Um dessentwillen hat Herbart besonders im Entwurf zu Vorlesungen über die Einleitung in die Philosophie eben diese losen Fäden, nicht aber die viel verwickelteren eines Kant oder Fichte benutzt, um daran seine Studenten zu den Antrieben des wahren metaphysischen Denkens hinzuführen. Denn auch in dem einfachen Denken dieses ältesten Joniers hatte sich schon ein Problem fühlbar gemacht, das imstande war, das Nachdenken wachzuhalten.

1) K. IV, 163.
2) Füsslein, a. a. O., p. 10.
3) p. 26 ff.

b) Anaximander.

Die schon spekulativeren Gedanken des Anaximander haben Herbarts eigener Erkenntnis dieses Problems nicht unwesentlich gedient. Herbart stellt sie in folgender Weise dar: aus der Verwandlung eines sinnlichen Stoffes sollten nach Thales die übrigen Dinge entstanden sein. Allerdings liess sich sehr wohl denken, dass „das Neue eigentlich noch das Alte sei, nur in neuer Verkleidung".[1]) Aber ebensogut konnte man auch die alte Gestalt nur als eine zufällige Form in der Reihe der Verwandlungen betrachten, denn „einem Dinge, das seine frühere Beschaffenheit ebensowohl ablegen, als ohne die nachmalige Beschaffenheit zuvor bestehen konnte, sind beide — die frühere wie die spätere Beschaffenheit — gleich zufällig, und weder durch die eine noch durch die andere kann beantwortet werden, was es eigentlich sei".[2]) — Der Bestimmtheit des Stoffes also, wodurch Thales gefehlt hatte, widersetzte sich Anaximander:[3]) er meinte, ein Ding, das Beschaffenheiten in ununterbrochener Folge annehmen und ablegen könne, . . . müsse seinem wahren Wesen nach unbekannt und unbestimmt bleiben. „Es ist Stoff in der eigentlichen Bedeutung des Wortes, welches den Begriff von etwas bezeichnet, das noch darauf wartet, was aus ihm werden solle":[4]) ein Gestaltloses, das man sich denken kann wie „schwebend . . . in der Mitte zwischen allen Umwandlungen, in denen es sich schon zeigte und noch zeigen wird"; es ist „reiner unbestimmbarer Stoff".[5]) Hiermit war Anaximander allerdings auf der Suche nach dem Seienden schon über die Grenze der Erfahrung hinausgekommen und hatte „zuerst den grossen Schritt ins Übersinnliche getan".[6])

Die Vorbereitungen aber, um die Veränderung als das erscheinen zu lassen, was sie in Wirklichkeit war, (nämlich

1) K. IV, 163.
2) Ebenda.
3) K. IV, 164, Anm. 2.
4) K. IV, 163.
5) K. II, 306.
6) K. IV, 164. Anm. 2.

ein seiner Auflösung harrendes metaphysisches Problem), waren auch hier fortgeschritten. Der empirische Begriff der Veränderung bei Thales war hier durch einen anderen ersetzt, der eben anfing, metaphysisch zu werden. Denn wenn Anaximander das ἄπειρον als das Unbestimmte gefasst hatte, das nur auf seine Bestimmung warte, so war hier der erste Schritt getan, um den gesamten Wechsel als Erscheinung eines nicht wechselnden Grundes zu begreifen: und die Veränderung stellte sich nun für das Unbestimmte als Differenzierung der Qualität dar. Auch die kleinste Bestimmung hob den Begriff des ἄπειρον auf.[1])

Das Motiv zunächst, welches diesen Gedanken zugrunde lag, nämlich die Erklärung der gegebenen Veränderung, ist ein Antrieb auch des Herbartischen Denkens geworden. Dem Gegebenen wieder ein Gegebenes, einen sinnlichen Stoff unterzulegen, war unmöglich, ein Nichtgegebenes also vorauszusetzen. Aber der unbestimmte übersinnliche Stoff des Anaximander, mit dessen Annahme vom Übersinnlichen jede gewissermassen sinnliche Bestimmung fern gehalten werden sollte, konnte doch nur ein Durchgangspunkt für Herbarts metaphysische Überlegung sein. Denn Herbart fühlte, dass auch in dieser nur scheinbaren „Lösung" die Veränderung sich immer nur wieder als ein Problem ankündigte.

Weitere Fehler des Anaximander haben Herbart über ihn hinausgeführt. So richtig es nämlich war, das wahre Was des Seienden nicht in die sinnlichen Qualitäten zu setzen, so falsch war es, sich bei dem ἄπειρον zu beruhigen, ohne die Frage auch nur aufzuwerfen, wie nun wohl Bestimmtheit in das Unbestimmte kommen könnte,[2]) ohne auch nur nach einer Kraft oder Ursache zu suchen, die den Stoff nötigen möchte, in diese oder jene Formen einzugehen. Es war leicht, alles, was nicht selbst real sein konnte, auf ein Reales zurückzuführen; dies Reale nun aber

1) K. II, 306.
2) K. VII, 105 f. u. ö.

den Dingen einfach vorauszuschicken, ohne irgend eine Brücke zu bauen von dem Einen zum Anderen, vom Sein zum Geschehen, war nutzlos. Darum ist Herbart das ἄπειρον mit Recht als eine willkürliche Annahme erschienen, die der Metaphysik nicht leistete, was sie versprach.

Herbart verstand, dass auch den Gedanken Anaximanders das Auflösung fordernde Problem der Veränderung zu Grunde lag; insofern aber haben sie in der Reihe seiner metaphysischen Überlegungen eine Lücke ausgefüllt. Der Gedankenfortschritt zum Übersinnlichen, den ihm das wechselnde Sinnliche herauszufordern schien, war hier richtig geschehen: wenn er nun aber in dieser Form eines unbestimmten ἄπειρον noch unfruchtbar war, so musste er als ein nebenbei hereingekommener, vom treibenden Problem der Veränderung aber unabhängiger Fehler gelten. Als Herbart dies erkannte, hatte er einen Standpunkt über Anaximander und über — Spinoza gewonnen.

Denn in des letzteren einen unendlich ausgedehnten Substanz mit ihren unendlich vielen Attributen hat er scharfsinnig das ἄπειρον des Anaximander wiedererkannt. Dieser setzte voraus, aus dem Unbestimmten werde wohl alles, was ist, geworden sein; um die Frage, wie das geschehen sei, kümmerte er sich nicht. Auch Spinoza's „sehr bequeme Rede von den endlichen oder bestimmten Dingen, die in der unbestimmten Substanz einander begrenzen, hat die Frage nach dem Grunde der Bestimmung gar nicht einmal erhoben. Sie ruhet und dehnt sich auf Anaximander's Stufe" . . .[1]) „Die Erfahrungsgegenstände erklären sich aus der Substanz gar nicht; sie liegt ihnen als eine blosse Möglichkeit zum Grunde, die man bei den endlichen Dingen, sobald man dieselben unmittelbar als wirklich auffasst, wie sie gegeben sind, füglich entbehren kann".[2])

Anaximander's einfachere und darum klarere Gedanken haben demnach — abgesehen von ihrer Bedeutung

1) K. VII, 105.
2) K. VII, 114.

für die Entwickelung des Problems der Veränderung — einen wichtigen Beitrag geliefert zu Herbarts Beurteilung des scheinbar hochspekulativen Systems des Spinoza.

Endlich hat Herbart auch bei der Beurteilung eines weit verbreiteten scholastischen Irrtums Anaximanders Gedanken zum Vergleich herangezogen.[1]) Nicht erst seit dem Mittelalter hatte sich der unheilvolle Gedanke entwickelt, als ob das Sein zusammengesetzt wäre aus vorgängiger Möglichkeit und einer nachkommenden Ergänzung (dem sogen. complementum possibilitatis). Die Entstehung dieses Ungedankens hat Herbart selbst zurückgeführt auf Aristotelische, Platonische und in letzter Linie Anaximandrische Fehler. Denn schon dessen ἄπειρον ist ein blosser Stoff, der eigentlich nichts ist, aber alles werden kann, und auch mit ihm wird den Dingen ihre eigene blosse Möglichkeit vorausgeschickt.

Aus solcherlei Vergleichen lässt sich zwar für Herbarts eigene Entwickelung schwerlich etwas schliessen. Aber wenn wir finden, dass Herbart mehrfach die abstraktesten Gedanken späterer Philosophen auf die einfachen Sätze dieses Milesiers zurückführt, — übrigens auch eine pädagogische Geschicklichkeit, von der wir noch mehr Beispiele finden werden, — so erscheint es doch möglich, dass Anaximander durch seinen eigenen Irrtum für Herbart etwas dazu beigetragen hat, spätere verwickeltere Irrtümer ins rechte Licht zu setzen. Daraus mag die anfangs vielleicht unberechtigt scheinende Heranziehung dieser Punkte sich rechtfertigen.

Ausserdem hat man solchen Beispielen gegenüber nicht mehr das Recht, ganz im allgemeinen von einem Mangel an historischem Sinn bei Herbart zu reden. Dass Herbart im Gegenteil sehr wohl verstanden hat, fremde Gedanken nicht nur treffend darzustellen, sondern auch ihre Motive in sich wieder zu erzeugen, davon sei noch ein Beispiel gegeben in dem nachfolgenden Exkurs.

Das ἄπειρον des Anaximander ist seit Herbart einer der unstrittensten Punkte der älteren griechischen Philosophie,

1) K. VII, 134 u. a.

weil die Quellen an Eindeutigkeit wie an Reichhaltigkeit manches zu wünschen übrig lassen. Schon Herbart musste sich einer Auffassung widersetzen, die ihm den natürlichen Gang der Geschichte zu verkehren schien. Der bekannte Historiker Tennemann hatte das ἄπειρον für eine Mischung aller besonderen Stoffe erklärt, aus der die einzelnen Objekte sich mechanisch ausscheiden sollten.[1]) Aristoteles schien diese Meinung zu bestätigen, wenn er von einer Mischung redete, aus der sich die „darin befindlichen" Gegenstände ausscheiden sollten.[2]) Mit gutem geschichtlichen Sinn hat Herbart, obwohl die Quellen scheinbar beide Auffassungen zulassen, herausgefühlt, dass die Auffassung, die ein mechanisches Ausscheiden schon vorrätiger Gegensätze aus dem Einen annimmt, für eine „verdorbene Darstellung" der Gedanken Anaximanders zu halten sei.[3]) In der Tat wird heute zugegeben, dass man dem Anaximander ein Chaos schon vorrätiger Gegensätze ohne die Annahme eines ordnungschaffenden Prinzips nicht zutrauen darf, wenigstens solange nicht, als man mit Herbart voraussetzt, dass „spekulative Gedanken bei ihrem Erfinder am klarsten sind", während sie erst später durch Missverständnisse entstellt zu werden pflegen. Herbart hat das ἄπειρον als den der Qualität nach unbestimmten Stoff aufgefasst, der nur potentiell die Unterschiede der einzelnen bestimmten Objekte enthält.

Hier darf man von einem gesunden historischen Verständnis Herbarts reden.[4]) Und die immer wiederholte Klage über Herbarts Mangel an geschichtlichem Sinn erscheint nur deshalb berechtigter, als sie ist, weil Herbart das Historische stets nur als Material für metaphysische

1) W. G. Tennemann, Geschichte der Philosophie, Leipzig 1798 ff., p. 69 f.

2) Metaphysik XII, 2, 1069 b. 20.

3) K. IV, 164. Anm. 2.

4) Der Beispiele liessen sich mehr angeben, bei denen Herbart die richtige Auffassung gezeigt hat: z. B. die Frage nach dem Pantheismus der Eleaten, die metaphysischen Grundgedanken der platonischen Ideenlehre u. a.

Überlegungen verwertet, und weil er in spekulativem Interesse fremde Gedanken oft in anderem Zusammenhange darstellt, sie vielfach ergänzt und ihre Motive auch — wie gewiss bei Anaximander — der Wahrscheinlichkeit entlehnt. Ihm war eben „die Geschichte der Philosophie unter allen Geschichten die langweiligste, wenn sie nicht benutzt wird zu neuem Philosophieren“.[1])

Wir kehren zurück! Unter einer Menge von naiven und irrtümlichen Gedanken lagen nur wenige, die der nachfolgenden Spekulation gute Dienste geleistet haben. Die grösste Bedeutung für Herbarts Metaphysik aber hatte die leise Ankündigung eines Problems gehabt, welche die sich aufdringende Erfahrung dem eben erwachten Denken der Jonier gab. Das Problem der Veränderung hat die Gedanken eines Thales und Anaximander in Anregung versetzt. Besonders um dieses Problems willen ist Herbart zu ihnen in die Schule gegangen. Noch mehr aber bot ihm in dieser Beziehung Heraklit: denn er versuchte, das Wesen der Veränderung zu formulieren und wurde dabei scheinbar bis zur Absurdität fortgerissen.

B. Heraklit.

(Das Problem des absoluten Werdens.)

Literatur: Herbart, de Platonis systematis fundamento comm. (K. I, 311 ff.). — Entwurf z. Vorl. über d. E. i. d. Ph. (System des absol. Werd.) (K. II, 306 ff.). — Einl. in d. Phil. IV. Abschn. 2. Kap. (§ 102—110) (K. IV, 157 bis 178). — Allgem. Metaph. B. I, Schlussanmerkung; B. II, §§ 224—239 (K. VIII, 87—109). — Ferner Capesius, die Metaph. H's etc. — Flügel, Probleme, p. 6—19. — Ders., Über Werden und Kaus. (Z. f. ex. Phil., B. XVIII, 1891, p. 129 ff.). — Ders., H's. Lehren und Leb., p. 1 ff. — Füsslein, Probl. d. Veränderung etc., p. 10 ff. — Hartenstein,

1) K. VII, 118. XIII, 274.

Probl. und Grundlehren, p. 72—104, 227—273. — Strümpell, Gesch. d. th. Phil., p. 24—40. — Thilo, k. pr. Gesch. d. Phil. p. 20—32. — Zimmermann, Phil. Propäd., p. 367 u. v a.

Neben Fichte und Parmenides gibt es vielleicht keinen Philosophen, der die Ausgestaltung der Metaphysik Herbarts entscheidender beeinflusst hat als Heraklit. Diese Abhängigkeit Herbarts wird jedem, der den Motiven der Metaphysik Herbarts nachgeht, je länger desto grösser erscheinen, so dass man nach und nach verstehen lernt, wie ein Herbartianer einmal sagen konnte:[1]) „man könnte die ganze Herbartsche Metaphysik ableiten aus der Erkenntnis, dass ursachloses oder absolutes Werden ein Widerspruch, also unmöglich ist".

Wer dies Wort oberflächlich betrachtet, wird allerdings vom absoluten Werden und Heraklits Philosophie nicht gleich den natürlichen Weg zu Herbarts Metaphysik sehen. Ist doch auch der Einfluss Heraklits auf Herbarts Denken scheinbar nur ein negativer gewesen, dessen Resultat dies war, dass Herbart den Hauptgedanken jener Philosophie in jeder Gestalt, in der er auftreten mochte, verwarf. Wie kann, so möchte man sich fragen, die Ausschliessung eines Weges einen Fingerzeig dafür bieten, welche neue Richtung dann die Gedanken einschlagen sollen?

Trotzdem dürfte an dem Wort viel Wahres sein. Und wer dies recht erkannt hat, wird auch verstehen, wie oben Heraklit neben Fichte und Parmenides zu den Männern gerechnet werden konnte, die der Metaphysik Herbarts am meisten vorgearbeitet haben.

Nach der gewählten Methode[2]) soll zuerst die Stellung der Heraklitischen Philosophie im System der Herbartschen Metaphysik dargestellt werden, wobei sich zeigen wird, wie Herbart die Gedanken Heraklits aufnimmt, um sie nach konsequenter Fortbildung zu verwerfen. Damit wird die leichtere Aufgabe, die Resultate der Entwickelung zu

1) O. Flügel, Der Philosoph J. F. Herbart, Leipzig 1905, p. 33.
2) Vergl. oben p. 19ff.

zeigen, vorweggenommen. Dann allerdings muss uns auch die schwierigere, aber wichtigere Frage beschäftigen, wie die in ihren Resultaten so wiedergegebene Entwickelung des Herbartschen Denkens aus ihren Prämissen möglich war.

a) Heraklits Stellung im System der Metaphysik.

I. Der metaphysische Standpunkt des Systems des absoluten Werdens.

Heraklits Bedeutung für Herbarts Metaphysik knüpft sich an dasselbe Problem der Veränderung, das sich schon seinen Vorläufern als Gegenstand ihres Denkens aufgedrungen hatte: nur mit dem Unterschied, dass Heraklit das Werden doch ein wenig anders versteht. Denn er tut einen Schritt wieder zurück, den die anderen Jonier vorwärts getan hatten. Diesen nämlich galt die ewig wechselnde Natur nicht als das wahrhaft Seiende; vielmehr hinter ihr. ob nun im Sinnlichen oder Übersinnlichen, meinten sie das wahrhaft Seiende als den Stoff zu begreifen, an dem sich der Wechsel vollziehen, welcher selbst dem Wechselnden zu Grunde liegen sollte. Darauf verzichtet Heraklit: er überlässt sich dem sich überall aufdringenden Schauspiel des Werdens in der Natur und kann eben den ewigen Wechsel nicht anders verstehen, als wenn er ihn setzt.[1])

Herbart hat ganz besonders bei Heraklit der Frage Bedeutung beigelegt, welche Umstände zwangen den Ephesier dazu, eben dies ewige Werden absolut zu setzen? Denn hier, wo das erste metaphysische Problem zutage trat, musste die Art, wie dieses geschah, ihm typisch erscheinen. In der Tat fand er auf jene Frage hier eine klarere Antwort als sonst. Heraklit beobachtete die gegebene Natur um sich her und fand alles überall in rastloser Verwandlung, nie ein Bleibendes und Festes, das seine wahre Gestalt auch nur für kurze Zeit festgehalten hätte. Darum sagte er „kurz und gut: alles fliesst". „Hingerissen von den mannigfaltigen Schauspielen des Wechsels der Dinge und des Kreislaufs der

1) K. II, 310.

Natur, dachte sich Heraklit das Ganze als einen allgemeinen Wechsel, der ursprünglich sei und ohne weiteren Grund fortstürme“ . . .[1]) Sein Philosophieren entstand ohne die bewusste Absicht zu verwickelter Spekulation. „Der Gegenstand trieb ihn zum denken“. Das Werden wurde ihm unmittelbar als gegeben aufgezwungen: er fand es als etwas vor, das den gemeinen Verstand des naiven, nicht philosophierenden Menschen zur Erklärung aufforderte.

Für Herbarts Philosophie gibt es kaum ein reineres und dabei einfacheres Motiv des wissenschaftlichen Denkens. Gerade Heraklits Philosophie hat daher wahrscheinlich Herbarts Fassung des Erfahrungsbegriffes und damit die Entstehung der ganzen Herbartschen Metaphysik wesentlich beeinflusst. Wenn Herbart immer wieder das Aufgezwungene, das vom Beobachter nicht willkürlich verändert werden könne, hervorhob, so hat er damit als die Grundlage seiner metaphysischen Untersuchungen den Erfahrungsbegriff in sich wieder erzeugt, welcher der Heraklitischen Philosophie zu Grunde lag, dessen wesentlichster Bestandteil das unmittelbare Sichaufdringen war.

Zugleich war hier auch der Grund gelegt für eine Anschauung, die Herbart niemals hat verleugnen können: die nämlich, dass das „System des absoluten Werdens“, mochte es in altem oder modernem Kleide erscheinen, mochte es den Wechsel selbst als seiend oder zuerst das Sein eines Absoluten setzen, das sich dann offenbare, entäussere, selbst bejahe oder dergl., — dass ein solches System „nichts sei als der wahre, aber innerlich rohe und ungebesserte Empirismus“.[2]) Heraklit setzte das gegebene Werden absolut: er dachte noch nicht daran, hinter dem Gegebenen nach Ursachen zu suchen. Wenn nun die Philosophen die Erklärung des Werdens, wie sie der gemeine Verstand zu geben pflegt, nämlich durch den Kausalbegriff, wenn sie diese Erklärung mit Recht verwarfen, also nicht mehr nach einer Ursache

1) K. I, 328.
2) K. XII, 206; vergl. Z. f. ex. Phil. B. XVIII, 1891, p. 115.

fragen mochten, doch aber keine andere Vorstellungsart übrig zu haben meinten als das absolute Werden, so fielen sie damit in Heraklits Anschauung, d. h. in den Empirismus zurück; nur war es jetzt kein naiver, sondern ein reflektierender Empirismus, aber gleichwohl immer noch eine „rohe Anschauung“,[1]) die Herbart recht sarkastisch niemals anders als durch das Prädikat der Denkfaulheit zu kennzeichnen pflegte. Als Herbart aber den metaphysischen Standpunkt der Heraklitischen Philosophie erkannt hatte, war für sein Urteil die Stellung eines jeden Systems festgelegt, das dem absoluten Werden in irgend einer Gestalt huldigte.

II. Denknotwendigkeit und Anwendbarkeit des absoluten Werdens.

Heraklit setzte das Werden als die innere Natur der Dinge: und damit das einfache Resultat der Erfahrung. Aber gerade deshalb, weil er sich nur innerhalb des Bereiches der strengsten Erfahrung hielt, kündigte sich für Herbart in seinem Denken deutlich der innere Zwiespalt zwischen der Anwendbarkeit des Begriffes vom absoluten Werden auf die Erklärung des Gegebenen und der logischen Denknotwendigkeit dieses Begriffes an. Es ist das Resultat des Studiums der Heraklitischen Philosophie zu nennen, wenn Herbart zwischen dem Begriff, den die Erfahrung zu ihrer Erklärung bot, und dem, den das strenge Denken konsequenterweise forderte, wohl zu unterscheiden lernte.

1. Logische Erfordernisse des Begriffes vom absoluten Werden.

Herbart erklärte, das absolute Werden muss sich „in einem festen und sich selbst gleichen Begriffe auffassen lassen, damit man versuchen könne, den Wechsel selbst als die Qualität dessen anzusehen, was ihm unterworfen ist“.[2]) In diesem strengen und notwendigen Denken verlangte Herbart vom Begriffe des absoluten Werdens folgende Stücke:

1) K. III, 257.
2) K. IV, 171.

α) Absolutes Werden heisst ein Werden ohne Ursache: demnach darf man niemals, um etwa eine Ungleichmässigkeit im Laufe des Werdens besser zu erklären, oder um die Schuld für den in ihm enthaltenen Widerspruch auf ein Fremdes zu schieben, das ihn verschuldet haben sollte, irgendwelche Ursachen hinzudenken. Der Begriff des absoluten Werdens sollte ja nichts anderes setzen, als was die Erfahrung bietet. Es liegt aber zunächst ganz ausserhalb der gemeinen Anschauung, für das Werden Ursachen zu suchen. „Denn die Anschauung eben gibt die Veränderung schlechthin, sie gibt sie nicht als eine Wirkung, — deren notwendigen Zusammenhang mit der Ursache darzustellen sie ganz unfähig ist".[1]) Wenn also der gemeine Verstand, weil er ein ursachloses Umschlagen eines Dinges in sein Gegenteil nicht verstehen kann, fast stets zu einer Vorstellungsart greift, die ihm das Unmotivierte jenes ursachlosen Werdens verständlich machen soll, (eben zu dem Kausalbegriff), so ist er eben damit dem vorausgesetzten Begriff untreu geworden, der auf keine Weise Ursachen zulässt. (Ganz abgesehen einmal davon, dass die Schwierigkeiten nicht gemindert, sondern eher gehäuft worden sind.)

Es ist aber weiter auch ein Zulassen von Ursachen, wenn man meint, der Wechsel dürfe einmal sich ändern, ein ander Mal beharren. Nein! Der Wechsel muss „beständig fortgehen, aus aller Vergangenheit, in alle Zukunft, ohne Anfang, ohne Absatz, ohne Ende".[2]) „Er hat weder einen Anfang, — wie sollte er sonst entstanden sein? — noch ein Ende, — denn dazu würde ein zweites entgegengesetztes Werden gehören, um jenes erste wieder abzubrechen".[3])

Zugleich muss das Werden „mit gleicher Geschwindigkeit kontinuierlich anhalten, also dass in gleichen Zeiten allemal ein gleiches Quantum der Umwandlung vollbracht werde".[4])

1) K. III, 257.
2) K. IV, 171.
3) K. II, 307.
4) K. IV, 171.

Endlich verlangt das strenge Denken des absoluten Werdens, dass „die Richtung der Veränderung stets die gleiche sei und bleibe, wodurch das Rückwärts- und wieder Vorwärtsgehen, das Wiederholen früherer Zustände gänzlich ausgeschlossen ist“.[1]) Kann denn etwa ein bewegter Körper ohne Ursache seine Richtung und seine Geschwindigkeit verlieren? Ein wirklich „absolutes“ Werden gleicht aber doch dieser gleichförmig geradlinigen Bewegung. Also auch ein Kreislauf der Dinge wäre nach diesem abstrakten Begriff nicht möglich. Denn wie die Kreisbewegung in der Mechanik zwei Kräfte voraussetzt, eine bewegende und eine die Richtung verändernde, so wäre zu einer Richtungsveränderung des absoluten Werdens noch eine äussere Kraft nötig, ohne die ein beständiger Fluss der Dinge nur geradlinig fortgehen könnte.[2])

β) Der Zwang des vorausgesetzten Begriffes aber geht noch weiter. Denn auch jeder Zufall ist aus dem Lauf des Werdens ausgeschlossen. Sonst würde sich das Werden „wie ohne Grund, so auch ohne Regel“ vollziehen. Und von einem Dinge, „das eine zeitlang sich ruhig verhielte, dann sprungweise die vorige Beschaffenheit mit einer neuen verwechselte“,[3]) würde man nicht sagen können, es sei dasselbe wie zuvor (nur verändert), sondern man müsste sagen: das Ding ist verschwunden, ein anderes, fremdes ist an seine Stelle getreten. Ausserdem würde dem Hereinlassen des Zufalls offenbar auch die nicht zu leugnende Regelmässigkeit des Naturlaufs widersprechen.

γ) Will man aber diese Regelmässigkeit selbst noch verständlich machen, so bleibt — da Ursachen hierfür auf keine Weise mehr zulässig sind — nur der Hinweis auf eine Schicksalsmacht übrig, die an sich keinen Grund, sondern nur eine „vorbestimmte Gewissheit der Erfolge“ darstellt.[4])

1) K. IV, 171.
2) K. IV, 171. Anm. 1.
3) K. IV, 170.
4) K. IV, 172.

2. Die Frage der Anwendbarkeit des Begriffes vom absoluten Werden auf die Erklärung des Gegebenen.

Dieser strenge Begriff des absoluten Werdens schien Herbart durch das logische Denken gefordert zu werden. Es ist aber sehr verständlich, dass ein so unbeugsam starrer Begriff auf die uns vorliegende Natur, um derentwillen sein Grundgedanke doch vorausgesetzt war, nicht anwendbar, also ungiltig ist. Die Erkenntnis dieses Zwiespaltes zwischen Denknotwendigkeit und Anwendbarkeit des Begriffes verdankt aber Herbart der Heraklitischen Philosophie.

Vor allem zeigten ihm Heraklits Gedanken sehr deutlich, dass der Begriff des absoluten Werdens sofort verdorben wird, wenn um seiner Anwendbarkeit willen Konzessionen gemacht werden. Allerdings empfand Herbart, dass es richtig und notwendig war, das absolute Werden einzuschränken, wenn Heraklit von ihm zur Erklärung der Natur Gebrauch machen wollte. Wie sollte denn die Natur ein ewiges, absolut gleichförmiges, geradliniges Werden in stets gleicher Geschwindigkeit zeigen? Heraklit nahm an, dass der Wechsel nach verschiedenen Richtungen und in verschiedener Geschwindigkeit fortgehe, und dass auf diese Weise Gegenströme entständen: so suchte er der Mannigfaltigkeit des Wechsels in der Natur nahe zu kommen. Natürlich war damit vorausgesetzt, diese Ströme sollten sich „in ihren Bewegungen hemmen und stören, anders richten und so den Schein des Wirkens und Leidens hervorbringen, den wir in der Welt finden“.[1]) Es war aber für Herbart nicht schwer zu erkennen, dass man dabei schon wieder in den (im absoluten Werden verworfenen) Kausalbegriff verfällt.

Nur als eine andere „Ausflucht“ ist es Herbart erschienen, wenn Heraklit sagte: „Schlimme Zeugen seien Augen und Ohren den Menschen, sofern sie Barbarenseelen haben“.[2]) Und ebenso hat er es, wie gleich hier erwähnt

1) K. II, 307; vergl. auch IV, 171, 172.

2) Vergl. auch Aristoteles, Physik, III, 3: *κινεῖσθαι τῶν ὄντων . . . πάντα καὶ ἀεί, ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν.* — Das Citat bei Diels, a. a. O. B. I, p. 77. Nr. 107.

sein mag, als eine weitere Verkürzung des strengen Begriffs vom absoluten Werden erkannt, wenn Protagoras die Unzuverlässigkeit und Undenkbarkeit der sinnlichen Erfahrung auch der subjektiven Auffassung der Dinge durch den Menschen Schuld gab.[1])

Mit diesen Sätzen nämlich sollte der Wechsel ausser uns dadurch erklärt werden, dass man meinte, „er sei ohne Zweifel auch in unserem Gemüte, (welches ja als veränderlich in seinen Zuständen sich unmittelbar im Bewusstsein ankündigt). Dadurch werde uns, den in eigener Umwandelung Begriffenen, die klare Auffassung des von uns unabhängig Wechselnden getrübt, und die Gleichförmigkeit des Werdens entziehe sich, wenn schon wirklich vorhanden, unserer Kenntnis".[2])

Auch hierin hat Herbart also einen naiven Versuch erkannt, sich über die Schwierigkeiten im absoluten Werden hinwegzutäuschen; denn er hat dem entgegen gehalten: wo überhaupt kein Kausalverhältnis angenommen werde, sei es auch zwischen dem auffassenden Subjekt und dem Äusseren nicht möglich; und es dürfe nicht von einer trüben Auffassung der Dinge die Rede sein, wo gar keine stattfindet.[3]) Allerdings ist in dem Versuch, die gegebene Ungleichförmigkeit des Werdens damit zu erklären, dass man eben die darin sich bekundende Mannigfaltigkeit dem auffassenden Subjekte beilegt, leicht eine petitio principii zu erkennen: da schon vorausgesetzt werden muss, dass das Subjekt nichts Anderes ist, als eine besondere Darstellung des allgemeinen gleichförmigen Werdens.[4])

Drittens fand Herbart bei Heraklit die Vorstellung von einem Kreislauf des Werdens, z. B. in der Bemerkung, dass „alles gegen Feuer umgesetzt werde und das Feuer gegen alles in dem Doppelprozess des Weges nach unten und nach oben".

1) K. IV, 172.
2) K. IV, 172.
3) Ebenda.
4) O. Flügel, Probleme, p. 16 f.

Ganz besonders in dieser Anschauung vermisste Herbart die Konsequenz. „Ohne die strengen Forderungen von beständiger Geschwindigkeit und Richtung ist nicht einmal ein bestimmter Begriff vom absoluten Werden möglich".[1]) Denn ohne diese muss ein Grund angenommen werden, warum der beständige Fluss nicht gerade, sondern kreisförmig und in sich zurücklaufend fortgeht. Und damit ist die ausgeschlossene Frage nach der Ursache wieder rege geworden. Die Treue der Natur, welche von ihrem bestimmten Kreislauf nicht abweicht, ist ein Hauptgrund gegen das absolute Werden.

Man kann freilich nicht leugnen, dass die beabsichtigte Vermeidung des Heraklitischen Fehlers dem Gedanken Herbarts eine unbeugsame Starrheit aufdrang. Denn was war denn mit einem ewig Schritt vor Schritt gerade vor sich hingehenden Werden anzufangen? In Wirklichkeit aber bestimmte der Begriff des absoluten Werdens durchaus nichts über die Frage, „wie das Werden vor sich gehen sollte, ob so oder anders, ob gleichförmig oder sprungweise".[2])

In Herbarts Beurteilung des absoluten Werdens und besonders in der Übertragung des Schemas der gleichförmigen, geradlinigen Bewegung aus der Mechanik auf jenen Begriff lässt sich daher eine gewisse Einseitigkeit nicht verhehlen, wenn sie auch in unbeugsam starrer Konsequenz begründet sein mag. Und wir werden wohl Recht daran tun, wenn wir da, wo der junge Herbart sich zum ersten Male zu dieser Beurteilung erhob, für diese Starrheit, mit der die äussersten Folgerungen in ihrer Unmöglichkeit blitzartig scharf beleuchtet werden, irgendwo einen ganz besonderen Grund suchen. Wer zum ersten Male den Begriff des absoluten Werdens, den doch das Gegebene aufzudrängen scheint, unbefangen durchdenkt, kann wohl nicht mit so starrer Konsequenz über diese Vorstellungsart den Stab

1) K. IV, 191.

2) O. Flügel, Probleme, p. 15 und Z. f. ex. Phil. B XVIII. 1891, p. 131.

brechen, wenn er nicht das Unheilvolle dieses Gedankens irgendwie längst gefühlt und zugleich vielleicht Voraussetzungen eines — Parmenides in sich aufgenommen hat: m. a. W.: mir scheint der Standpunkt, den der junge Herbart in der Beurteilung des absoluten Werdens einnahm, sehr wesentlich beeinflusst zu sein durch den Kampf des Parmenides gegen diesen Begriff. Doch das wird uns später beschäftigen.

Endlich ist in der Abweisung jedes Zufalls vom absoluten Werden und in dessen notwendiger Bestimmung durch eine Schicksalsmacht nichts anderes zu erkennen, als die Heraklitischen Gedanken von der δίκη und εἱμαρμένη.

Nach allem diesen ist die nähere Bestimmung des Begriffes vom absoluten Werden nichts weiter als die unter gewissen Voraussetzungen einseitig und starr zustande gebrachte Ausführung Heraklitischer Gedanken oder zum grossen Teil vielmehr eine ebensolche Vermeidung Heraklitischer Fehler. Ganz insbesondere haben Heraklits Versuche, den Gedanken des absoluten Werdens der Erfahrung anzupassen, Herbart zu der Erkenntnis geführt, dass jeder solcher Versuch erkauft werden muss mit dem Wiedereinlassen des vorher abgewiesenen Kausalbegriffes: also unbrauchbar und unmöglich zugleich ist. Darum war in Herbarts Munde das — nur scheinbar — paradoxe Wort möglich: „Die Treue der Natur ist das gerade Widerspiel des absoluten Werdens in jeder seiner Ausschmückungen“.[1]) In diesem Wort hat Herbart dem Zwiespalt zwischen der Denknotwendigkeit und der Anwendbarkeit des Begriffes vom absoluten Werden auf das Gegebene deutlich Ausdruck verliehen. Und die Erkenntnis dieses Zwiespaltes ist das Resultat einer durch strenge Voraussetzungen bedingten Beurteilung der Heraklitischen Philosophie.

3. Das Problem der Denkbarkeit des absoluten Werdens.

Mit den bisherigen Ausführungen stehen wir noch an der Schwelle der Metaphysik Herbarts, ja eigentlich noch

1) K. III, 302.

im Gebiete der Einleitung in die Philosophie. Aber Heraklits Spekulation hat für Herbarts Begründung der Metaphysik eine ganz besondere Bedeutung. Denn nicht nur das sah Herbart nun klar, dass der Gedanke des absoluten Werdens unbrauchbar, sondern vor allem dies, dass er undenkbar ist und sich selbst widerspricht, so dass er in allen Gestalten, die er zu seinem Auftreten borgt, verworfen werden muss. Auf diesen Widerspruch im Werden hat Heraklit nun zuerst hingewiesen: „Die Lehre: „alles fliesst" enthielt etwas so Widersinniges, dass sie nicht umhin konnte, das Denken aufzuregen".[1]) Nach ihr sollte nämlich alles sein und zugleich auch nichtsein. Denn dies ist „die nächste Folge, die der Satz „alles fliesst" nach sich zieht; um zu fliessen, muss es sein; aber indem es fliesst, wird es ein Anderes, entläuft sich selbst und dem, der es als ein Etwas, als ein Bestimmtes auffassen will".[2]) Mit dem ersten Widerspruch in der Auffassung des Gegebenen aber, hier also mit Heraklits Widerspruch in der Veränderung, begann die Metaphysik.

In der Tat wurde Herbart hier auf das Problem der Veränderung aufmerksam gemacht. Als Heraklit unumwunden aussprach, dass bei dem Übergang des einen Dinges in das andere beide in einen Moment zusammengefasst werden müssen, als er Tag und Nacht, Krankheit und Gesundheit, Krieg und Frieden u. s. w., freilich etwas verallgemeinernd, einander identisch nannte, fand sich Herbart gezwungen anzuerkennen, dass in der Tat in der Auffassung der gegebenen Veränderung ein notwendig bei allen Menschen sich erzeugender Widerspruch liegt.

„Was ist das Werdende"? so lautete die Frage. „Seine Qualität soll im Werden selbst bestehen. Aber dieser Begriff kann nur durch die wechselnden Beschaffenheiten bestimmt werden, welche in der Umwandlung sich zeigen. Man muss also diese untereinander entgegengesetzten Beschaffenheiten,

1) K. VII, 260.
2) Ebenda.

welche in der unendlichen Reihe des Wechsels vorkommen sollen, in eine Einheit zusammenfassen und durch sie alle zusammen die Qualität des Werdenden bestimmen, d. h. aber ihm eigentlich alle zugleich beilegen: eine klare Unmöglichkeit!

Oder man betrachte, wie Heraklit, das Werdende in seinen eigenen Zuständen: wie geht die nächstfolgende Beschaffenheit aus der nächstvorhergehenden hervor? Entweder so, dass die vorhergehende in dem Augenblicke des Überganges ganz aufhört, die folgende, übrigens entgegengesetzte, neu eintritt. Da hier aber die Kontinuität des Werdens zerreisst, und nun plötzlich ein völlig fremdes, mit dem vorigen nicht zusammenhängendes Ding in dem nächsten Augenblicke entsteht, so muss, damit eins aus dem anderen werde, die vorige Beschaffenheit noch nicht ganz aufhören, indem die entgegengesetzte schon eintritt: nun aber fasst ein Zeitpunkt die widersprechenden zusammen; er enthält Aufhören und Anfangen, wovon jenes Sein und Dochnichtmehrsein, dieses Sein und Dochnochnichtsein bedeutet".[1]) „Die Falschheit, nicht das zu sein, was es ist, charakterisiert das Werden":[2]) es ist so, wie Heraklit gesagt hatte; es enthält einen Widerspruch.

Alle diese Sätze sind nur die nähere Ausführung der kurzen Worte Heraklits: alles sei und sei auch nicht"[3]) und „Entgegengesetztes befinde sich an einem und demselben Dinge".[4]) Auf diese Worte hat Herbart wiederholt selbst hingewiesen.[5]) In ihnen nämlich hatte ihm Heraklit „die ganze Spitze und Schärfe des Problems der Veränderung fühlbar gemacht, sodass sie verwunden konnte".[6])

1) Mit wenig Veränderungen und Kürzungen nach K. IV, 172 ff. Vergl. auch O. Flügel, Probleme, p. 6 ff., Herbarts Lehren und Leben, p. 6. — Hartenstein, Probl. und Grundl., p. 95 ff. u. a.

2) K. VII, 272.

3) Aristoteles, Metaph. IV, 3. 1005. b. 23, auch IV, 7.

4) Sextus Empir. Pyrrh. Hypot. I, 210. II, 59, 63. — Aristoteles, Physik I, 3. Beide Worte sind nicht unbestritten Heraklitisch.

5) K. IV, 172. Anm. VII, 260.

6) K. VII, 334.

Von metaphysischer Spekulation im Sinne Herbarts aber war bei Heraklit eigentlich noch nichts zu entdecken: diese nämlich hat ja die Aufgabe, die in der ursprünglichen Auffassung des Vorhandenen liegenden Widersprüche zu lösen, begreiflich zu machen. Sie zu entdecken gehörte ja nur zu den Vorbereitungen der Metaphysik. Aber auch entdeckt hat Heraklit jenen Widerspruch eigentlich noch nicht einmal, denn er hat ihn ja, wiewohl er auf ihn hinwies, noch nicht als etwas Drückendes, metaphysischer Arbeit Bedürftiges empfunden. In dieser Lücke nun setzt Herbarts Arbeit ein. Als er als Student die Eleaten vor der widerspruchsvollen Sinnenwelt fliehen sah, hat er den Antrieb ihres Denkens sehr bald in dem Widerspruch der Veränderung herausgefunden. Und wie Heraklits Philosophie das erregende Moment war in der ältesten griechischen Philosophie, so wurde sie es ebenso für einen Teil der Metaphysik Herbarts: er hat nicht nur das absolute Werden in jeder Gestalt, in der es verkleidet erscheinen mochte, als etwas in sich Widersprechendes verworfen, sondern er hat auch die Veränderung als ein Problem anerkannt, welches einer genauen Bestimmung in klarer Disjunktion[1]) bedurfte, und welches darauf wartete, dass die bisher nicht geleistete metaphysische Arbeit nun sich erhob und sich aufmachte, um nach langem vergeblichen Ringen und Versuchen endlich den Stein aus dem Wege zu wälzen.

Heraklits Widerspruch in der Veränderung ist ein erregendes Moment für die Metaphysik Herbarts gewesen.

b) Heraklits Stellung in der Entwickelung des Herbartischen Denkens.

I. Die Entwickelung des Kampfes gegen Heraklitische Gedanken bei Herbart.

Die Frage nach der Möglichkeit des absoluten Werdens aber hat beinahe die weitgreifendste Bedeutung in der Entwickelung des Herbartischen Denkens gehabt: sie ist nicht

1) Über die Aufstellung des Trilemmas siehe K. IV, 163. — Hartenstein, Probl. und Grundl., p. 79 f. 102.

nur der Schlüssel zum Verständnis der Herbartschen Metaphysik,[1]) sondern wahrscheinlich auch zum Verständnis ihrer Entstehungsgeschichte. Herbarts Metaphysik ist wirklich historisch aus der Antwort auf die Frage entstanden: gibt es ein absolutes Werden?

Damit gehen wir zu dem Versuch über, die im Vorliegenden wiedergegebenen Resultate der Entwickelung aus ihren Prämissen zu begreifen.

Gibt es ein absolutes Werden? Ein solches nämlich hatte der junge Herbart schon sehr früh in dem sich selbst setzenden Ich Fichte's gefunden, welches sich selbst ein Nichtich entgegensetzen sollte, d. h. in welchem alle seine Tätigkeiten (unsere Vorstellungen) ursachlos entstehen sollten. — Herbart sagt: „das Ich des Idealismus war gerade der erste Gegenstand meiner selbständigen Untersuchungen, und die Unmöglichkeit dieses Ichs deren erstes Ergebnis".[2]) Die Frage aber, wie es für Herbart möglich geworden ist, die Anerkennung eben dieses Ichs als des einzigen Realen zu verweigern, führt uns zu unserem Ziele. Denn hier ist zu antworten: beinahe durch nichts anderes, als durch die durch das Studium Heraklits und der Eleaten angeregte Verwerfung des absoluten Werdens in jeder Gestalt.

Zwar betraf der früheste Einwand, den Herbart schon 1796 gegen Fichte machte, den unendlichen Zirkel, in welchem der Idealist eingeschlossen war, weil nämlich durch das Verlangen, die Unendlichkeit des Sichselbstvorstellens in einen Begriff zusammenzufassen, das Ich zu einer unlösbaren Aufgabe wurde.[3])

Aber zu gleicher Zeit wundert sich Herbart über Fichtes Idee eines unbegreiflichen Anstosses im Ich: „wie kommt das Ich dazu, durch seine absolute Macht einen Kampf in sich zu begründen, dessen Endigung für die ganze Ewigkeit seine Beschäftigung ist . . ., und wie kommt das

1) Vergl. die Darstellung bei O. Flügel, H.'s Lehren u. Leben, p. 1 ff.
2) Brief an Brandis (1. 10. 1831): Z. R. 336 oder auch K. VIII, 413.
3) K. I, 7 f.

Ich dazu, sich selbst in zwei streitende Parteien zu teilen?“ [1]) Und die Ansicht: das unbedingt Gesetzte, das Ich sei eben darin gesetzt, dass es sich selbst gesetzt habe, — erscheint ihm wie „ein ungeheurer Sprung“:[2]) ihm ist das Ich so wenig der Ausdruck für ein absolutes Sein, dass es ihm vielmehr wie „ein aus sich heraus- und wieder in sich hinein arbeitender Strudel“ gilt.[3]) „Dem Begriff des Ich gehört der des Sichselbstsetzens, des Sichselbsterzeugens, wesentlich zu: dieser Begriff aber ist in sich widersprechend und darf nicht mit dem des absoluten Seins verwechselt werden.“ [4])

Was für ein Gedanke aber ist denn dies „Bedingtsein durch sich selbst, wie es bei dem Fichte'schen Ich der Fall ist? Das ist gar nichts Anderes als das absolute Werden, nur in einer neuplatonischen und scholastischen Form, nämlich der causa sui.[5]) Dies absolute Werden also hat Herbart schon 1796, als er noch in Fichtes Schule war, verworfen. Ein sich selbst erzeugendes Ich, dem Realität zukommen sollte, hat er sich nicht anders denken können, als wie ein mannigfaltiges Sein, das aber nur in der Wechselwirkung ein Sein ist, d. h. wie ein Sein, das eigentlich kein Sein ist. So bildete sich langsam die These heran, dass Idealismus und absolutes Werden mit einander stehen und fallen.[6])

Aber man sieht hier auch, wodurch ihm die Unmöglichkeit aufgegangen war, dem Sein ein absolutes Werden beizulegen oder gar das absolute Werden geradezu zu setzen: die Eleaten in ihrem Kampf gegen diese Vorstellungsart und mit ihrem reinen, unveränderlichen, absoluten Sein hatten ihn von vornherein auf den Standpunkt gestellt, wo ihm das eine Seiende, das in einer inneren Entfaltung sich

---

1) K. I, 10.
2) K. I, 16.
3) K. I, 23.
4) K. I, 24.
5) Vergl. K. XIII, 118 und O. Flügel, Probl., p. 10 und die dort angegebene Stelle bei Thilo, k. pragm. Gesch.
6) K. IV, 176 ff. (§ 110.)

erst realisieren, äussern, offenbaren, selbstbejahen soll, oder wie man sonst sagen mochte, notwendig als das „radikale Böse aller falschen Metaphysik“ [1]) erscheinen musste.

So war durch die Verwerfung der causa sui des Idealismus und durch die strenge Forderung des unveränderlich Seienden bei Parmenides nicht nur der Boden bereitet für eine Polemik gegen Heraklitische Gedanken, sondern auch die oben [2]) nur kurz angedeutete Unterlage geschaffen, von der aus es verständlich wird, wie der bei Heraklit später vorgefundene Gedanke des absoluten Werdens von Herbart bis zu seinen äussersten und härtesten Folgerungen im Widerspruch mit der Erfahrung und darum in gewisser Weise einseitig zu Ende gedacht werden konnte.

Wann Herbart sich zum ersten Male mit Heraklit beschäftigt hat, ist nicht festzustellen. Aber es ist anzunehmen, dass die wegwerfende Bemerkung des Parmenides über das urteilslose Volk, dem Sein und Nichtsein für dasselbe gilt, [3]) den jungen Herbart sofort zu Heraklit hingeführt hat. Denn die Frage, wer damit gemeint sein könnte, lag hier so nahe wie möglich. Ausserdem lässt die Art, wie Herbart später die Heraklitische Philosophie nie anders denn als das erregende Moment für die Lehren der Eleaten und des Plato verstanden hat, [4]) deutlich darauf schliessen. Daher ist es wahrscheinlich, dass Heraklits Philosopheme schon 1795 oder 1796 in den Gedankenkreis Herbarts getreten sind.

Der Widerspruch im Begriffe des Werdens (und der Bewegung) tritt m. W. zum ersten Male im sogenannten Engissteiner Entwurf (1798) klar und deutlich hervor: „Veränderung umfasst Eins und ein Anderes; es ist Täuschung, nur einen Moment zu denken“. [5]) Hier ganz plötzlich zeigen

1) K. III, 235; XII, 74.
2) p. 51 f.
3) Diels, a. a. O., B. I, p. 117, Zeile 20 f.
4) z. B. K. I, 326 f., VII, 260.
5) K. I, 101.

sich Heraklits Gedanken, die bisher scheinbar verborgen lagen, in ihrer ganzen Schärfe: offenbar sind sie gleichsam wie ein Bach schon eine Zeitlang unterirdisch geflossen. Denn die Grundlage, auf der nicht nur die Verwerfung des widersprechenden Werdens, sondern auch das harte Urteil über die Angemessenheit des absoluten Werdens an die Erfahrung aufgebaut werden konnte, war ja schon längst fertig: es ist keine andere, als Herbarts Zuneigung zu dem eleatischen Sein, das mit widersprechenden Begriffen nichts zu schaffen haben wollte und von sich selbst jedes Anderswerden fernzuhalten forderte.

Von nun an beginnt die Beschäftigung mit Heraklitischen Gedanken Früchte zu tragen: in der 5. Promotionsthese hat Herbart den Widerspruch im veränderlichen Ding als die Grundlage eines zu führenden Beweises des Satzes vom zureichenden Grunde angegeben.[1]) Und in der Schrift über Platos System ist die Bedeutung der Heraklitischen Philosophie als eines erregenden Moments nicht nur für die Lehren der Eleaten und Plato's, sondern auch für jede wahre metaphysische Spekulation voll erkannt und gewürdigt worden.

II. Verwertung Heraklitischer Gedanken in Herbarts Philosophie.

Zuletzt bleibt uns noch übrig, über die Verwertung der Gedanken Heraklits in Herbarts Philosophie kurz zu reden. Durch die Verwerfung des absoluten Werdens war die Tür zu Herbarts Metaphysik geöffnet: das Werden ist gegeben; es musste erklärt werden. Dazu war das Sein angenommen worden. „Wie aber ist nun Sein und Geschehen zu verknüpfen? Das ist die eigentliche, von der Erfahrung aufgegebene Frage der Metaphysik".[2]) Nicht so, dass „dem Werden" wie einem Könige „die Krone der absoluten Position, die es ausschlägt, aufgezwungen wird".[3]) Denn ein Werden

1) K. I, 277 und V, 267.
2) K. VII, 184.
3) K. VII, 272.

ohne festes Sein, genau so wie ein Sein, das sich im Werden erst realisiert, sind widersprechende Vorstellungsarten. Darum soll das Geschehen das Sein nicht aufheben, sondern ihm, wie es nötig ist, zufällig sein, so bleibt nur die Möglichkeit, den Schein des Werdens zu erklären durch Beziehungen der an sich unveränderlichen „Realen". „Der Nerv der Theorie der zufälligen Ansichten ist die Sorgfalt, das strengste Sichselbst-Gleichsein zu verbinden mit der Mannigfaltigkeit und dem Wechsel, worauf die Erfahrung hinweist."[1]) Demnach kann man mit Recht die Verwerfung des Heraklitischen absoluten Werdens als den „Schlüssel zu Herbarts Metaphysik" bezeichnen.[2])

Dieser Bedeutung des absoluten Werdens hat Herbart selbst Ausdruck gegeben, wenn er den „alten gewichtvollen, aber in sich widersprechenden Grundgedanken des absoluten Werdens zu den Hauptversuchen der Spekulation zählte" und ihn „als Durchgangspunkt des Denkens für so unentbehrlich hielt, dass er von ihm nach Ablösung aller Verzierungen auch in der Einleitung in die Philosophie Gebrauch gemacht"[3]) hat. Hier sollte der Schüler fühlen, dass schon in der ersten Gestalt, in der das absolute Werden auftrat, seine Undenkbarkeit in voller Schärfe ans Licht gekommen war, und dass demnach das absolute Werden wie jede „vorgeblich in der Natur der Dinge ursprünglich liegende Entwickelung, Veredelung und Degeneration" gänzlich unstatthaft sind.[4]) Und hier sollte er lernen, dass jede neue Benutzung dieser Begriffe für „eine blosse Unterlassung und Zurückweisung desjenigen Denkens zu halten sei, welches zu vollführen eben die Schuldigkeit des Philosophen gewesen wäre."[5])

Wenn endlich in der Geschichte der Philosophie das absolute Werden immer wieder in allerlei Ausschmückungen

1) K. III, 244.
2) Mit O. Flügel, H's. Lehren und Leben, p. 5.
3) K. IV, 4; VII, 337.
4) K. VI, 302.
5) K. III, 257.

vorgetragen, ja als die tiefsinnigste Wahrheit dargestellt und durch vorgeblich höhere Anschauungen geschützt wurde, so war für Herbart, nachdem er einmal das Wesen der Heraklitischen Philosophie durchschaut hatte, der Standpunkt zur Beurteilung aller jener Meinungen endgiltig festgelegt. In der Materie des Plato, in dem sich selbst schaffenden Gotte Plotins, in der unendlichen Substanz Spinoza's, (aus der die tatsächliche Veränderung kaum anders als durch das absolute Werden erklärt werden konnte), in Fichtes sich selbst setzendem und spontan ein Nichtich aus sich erzeugendem Ich, in den Selbstbejahungen des Absoluten bei Schelling — überall der „alles Wissen ohne Ausnahme zerstörende Irrtum" des absoluten Werdens.

Man sieht hier in der Ferne — wir werden noch näher heran kommen —, wie wichtig die Wendung war, die Herbarts Gedanken infolge der Beurteilung der Heraklitischen Philosophie gewonnen haben: ihm sind alle jene genannten Philosopheme als blosse Wiederholungen oder Modifikationen des einen im grauen Altertum schon aufgetauchten und schon damals bis zum unhaltbaren Extreme entwickelten Heraklitischen Grundgedankens erschienen.

C. Die Eleaten: die Grundlegung der Ontologie.

a) Parmenides.

Literatur: Herbart, über Schellings Schrift vom Ich etc. (K. I, 17ff.). — de Platonis syst. fund. com. (K. I, 311ff.). — Hauptpunkte der Metaph. § 1 Vorreden (K. II, 278ff.). — Entwurf z. Vorl. üb. d. Einl. in d. Phil.: System des abs. Seins (K. II, 310ff.). — Einl. in d. Phil. IV. Abschn. 3. Kap. (K. IV, 178ff.). — Allg. Metaph. B. I, §§ 32—39 partim (K. VII, 54ff.) und B. II, 2. Abschn. §§ 195—212 (K. VIII, 49ff.).

Ferner Capesius, d. Metaph. H's. — Cornelius, Darstellung der Metaph. nach Herbart (Z. f. ex. Phil. B. I, 1861, p. 225ff.). — Flügel, Probleme p. 20ff. Hartenstein,

Probl. und Grundl., p. 29ff., 167ff. — Kant, Kritik d. r. Vernunft (ed. Kehrbach), p. 469ff. — Langenbeck, d. theor. Phil. H's., p. 35ff. — Strümpell, Gesch. d. th. Phil., p. 40ff. — Thilo, k. pragm. Gesch., p. 32ff.

Es ist genügend bekannt, dass unter den vorsokratischen Philosophen Parmenides den grössten Einfluss auf den jungen Herbart gewonnen hat. Daher ist es nichts Neues, wenn darauf hingewiesen wird, dass Herbart den Begriff des Seins, der seiner Metaphysik zugrunde liegt, von den Eleaten übernommen habe.

Aber man tut der Beziehung zwischen Parmenides und Herbart durchaus nicht genug — im allgemeinen habe ich das in der Einleitung schon angedeutet —, wenn man sich mit einem einfachen Hinweis auf diese Übernahme des Begriffes vom Sein begnügt. Denn damit ist weder die viel grössere Bedeutung der Parmenideischen Gedanken für Herbart genügend charakterisiert, noch ist damit der natürliche Weg aufgezeigt, der von dem Denken des einen zu dem des anderen hinführte.[1]) In beiden Beziehungen ist mehr zu sagen. Wir fassen das zusammen unter die Überschriften:

I. Die widersprechende Erfahrung als Motivs des Denkens.
II. Die metaphysische Lehre vom Sein.
III. Die metaphysische Bedeutung der Lehre vom Sein.

I. Die widersprechende Erfahrung als Motiv des Denkens.

Es war kein literarisches Ereignis, als im Juli 1795 ein kleines Büchlein im Oktavdruck erschien, welches die erste Publikation der Fragmente des Parmenides enthielt. Aber trotzdem fand dies Büchlein seinen Weg auch nach Jena in die Studierstube des jungen Herbart, der damals die Zweifel, in die Fichtes idealistische Weltanschauung den Jüngling versetzte, noch kaum überwunden hatte. Die Lektüre dieses Buches aber brachte schon wieder einen Umschwung in

1) Vergl. die oben p. 4 zitierte Stelle aus Strümpells's Abh. zur Gesch. d. Metaph., Heft 2, p. 43.

Herbarts philosophischen Überzeugungen hervor. Was war es, so lautet unsere nächste Frage, das ihn so stark von der Richtigkeit des eleatischen Denkens überzeugen konnte?

Es war nichts anderes als die Erhabenheit derjenigen Motive, welche den Gedanken des Parmenides zugrunde lagen. „Die Lehre des Parmenides . . . ist nichts anderes als die bestimmte und entschiedene Reaktion gegen jede Form, worin die Lehre vom absoluten Werden auftreten kann.“ [1]) Dieser Satz, mit dem Herbart später die Grenze zog zwischen Heraklit und Parmenides, ist vielleicht der Niederschlag der Gedanken, die den jungen Herbart damals im Jahre 1795 zu Parmenides fortgerissen haben. Jenes Motiv, welches den Eleaten zum Denken trieb, war die gegebene Natur in ihrer Veränderlichkeit. Das Schauspiel des ewigen Wechsels, des scheinbar unvermittelten Umschlagens des einen Dinges in sein Gegenteil liess ihm gar nicht mehr die Frage zu, was dies oder jenes Ding eigentlich sei, sondern höchstens nur noch die Frage, wie es wohl werde? Auch dafür aber gab es weder einen Grund, noch vollzog es sich mit Zwang und unfehlbar. Demnach war ein Fragen überhaupt ausgeschlossen, ein Sichbescheiden das letzte Verlangen.

Nun aber zeigte das Gegebene sogar etwas Unfassbares, in sich Widersprechendes: Sein und Nichtsein sollte dasselbe sein, sich an einem und demselben Punkte befinden.[2]) War es schon schwer, sich mit jenem, was kein Fragen zuliess, zu bescheiden, so war es schier unmöglich, sich um das Widersprechende, das sich doch aufdrang, das kein Menschenverstand anders denken konnte, als es sich gab, etwa gar nicht zu kümmern! Das Unbefriedigende des allgemeinen, unfehlbar fortstürmenden, zugleich aber in sich widersprechenden Wechsels war das Motiv des Parmenideischen Denkens.

1) K. VII, 336.
2) Diels, a. a. O., B. I, p. 117, Zeile 21.

Hierin aber hat Herbart denjenigen Standpunkt erkannt, welchen, wie er erklärt, der unbefangene Denker der Natur gegenüber einnehmen und behaupten soll; das Motiv des fortschreitenden Denkens bei Herbart war gar kein anderes als dies: den sich als unmittelbar gegeben aufdringenden Widerspruch in der Erfahrung zu vermeiden. Wir haben früher schon den Versuch, sich die unmittelbar sich aufdrängende Natur begreiflich zu machen, als allgemein vorsokratisches Element in Herbarts Philosophie erkannt; hier bei Parmenides liegen die Wurzeln, aus denen Herbarts Gedanke aufkeimen konnte, dass gegebene Widersprüche für Motive des fortschreitenden Denkens zu halten sind.

Demgemäss drängt sich uns die Folgerung auf: dass nicht zuerst die Parmenideische Lehre vom Sein allein im Mittelpunkt des Herbartischen Denkens gestanden hat; sondern dass zugleich mit ihr, ja vielleicht als Voraussetzung zu ihr, der von Parmenides begonnene Kampf gegen die Auffassung der Natur als eines absoluten Werdens ein Hauptantrieb der Herbartischen Metaphysik gewesen ist.

Dem entspricht auch, dass — neben dem absoluten Sein — der Gedanke des absoluten Werdens der Kern eines der ersten Einwürfe gewesen ist, die Herbart gegen das Ich Fichte's und seiner Schüler machte. „Wie kommt das Ich dazu, sich selbst in zwei streitende Parteien zu spalten?" So fragt er 1796 Schelling;[1]) m. a. W., wie kann in dem einen Ich plötzlich und unvermittelt ein absolutes Werden entstehen? Dies Motiv der Vermeidung des widersprechenden Werdens, das bei Parmenides so klar dalag, hat in erster Linie den jungen Herbart zu weiterem Denken angeregt. Und es entspricht demnach nicht den historischen Tatsachen, das absolute Sein ganz allein an den Anfang der Metaphysik Herbarts zu stellen. Das absolute Werden oder vielmehr seine Negation öffnet die Pforte zu ihr.

1) K. I, 10.

Dafür mag endlich noch ein weiterer Beweis angeführt werden. Wir besitzen nämlich an den oben zu Anfang zitierten[1]) Worten Hartensteins für dieselbe Tatsache urkundliche Belege. Die Entschiedenheit, mit der Parmenides das gesamte Veränderliche als widersprechend aus dem Gebiete des Seienden hinauswies, die Entschiedenheit, mit der er den Begriff des Seins gegenüber dem Andrange der Erfahrung festhielt, — diese war für den jungen Herbart das Imponierende; dass da kein „resignierendes Stillstehen bei gewissen Dunkelheiten", die die Erfahrung zu bieten schien, sondern ein ungeheurer Denkermut zu finden war, auch eine Art Resignation, aber eine andere als jene eben genannte, nämlich eine solche, die in der Meinung der absoluten Unvereinbarkeit von Sein und Geschehen lieber Verzicht leistete auf den Schein des Wissens, lieber die ganze Natur und alles Schöne und alles Gute zum Opfer brachte, als vom wahren Sein auch nur ein Titelchen abzuziehen. Wie natürlich, dass sich der ideale Jüngling hingezogen fühlte zu Parmenides, welcher auch vor der starrsten Konsequenz nicht zurückscheute, wenn er nur dem für ihn widerspruchsvollen Sinnenreich entfliehen konnte; dem nun nichts weiter blieb als das Reich der Begriffe, in welchem „allein jeder ernste Denker einen festen und von Widersprüchen freien Standpunkt zu finden" hoffen mochte. Konsequenz imponiert der Jugend; Kompromisse mag sie nicht leiden. Wie psychologisch verständlich ist das!

Wir fassen zusammen: nicht zunächst die Aufstellung des Begriffes vom Sein und seine scharfe logische Bestimmung, sondern in erster Linie der kühne Kampf gegen den Andrang der widerspruchsvollen Sinnenwelt ist das Moment gewesen, welches das Denken des jungen Herbart in den Gedankenkreis des Parmenides hineingeführt hat.

II. Die metaphysische Lehre vom Sein.

1. Die Bestimmung des Begriffes vom Sein.

Sobald nun Herbart anfing, den Widerspruch im Werden als das Motiv des fortschreitenden Denkens zu

1) p. 9f.

betrachten, war ihm durch Parmenides nahe gelegt, vom Schein des Werdens zurückzugehen zu der Welt des unveränderlichen Seins. Denn wo das Veränderliche als widersprechend erschien, da musste das Denken notwendig zu dem kontradiktorischen Gegenteil, dem Unveränderlichen, greifen. Damit hatte Herbart also ein Element der parmenideischen Lehre mit in sich aufgenommen, das für seine metaphysische Richtung endlich den Ausschlag gab. Denn ihm hat der Begriff des Seins und in dessen Folge der Gegensatz zwischen Sein und Schein weiter den Weg zu seiner Metaphysik gewiesen.

„Nachdem Parmenides das Sein der Sinnenwelt wirklich ganz und ein für allemal verworfen hat, will er nun nicht auch den Gedanken: Sein wegwerfen, vielmehr diesen, als verkündigend seine eigene Giltigkeit, als bürgend schlechthin für sich selbst, aufrecht erhalten.“ [1] „ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ'οὐκ εἶναι. τα σ'ἐγώ φράζεσθαι ἄνωγα.“ [2] Das Sein ist; was aber ist, das kann nicht nichtsein. Es kann nichts werden, was es nicht war. Das Sein ruht in seiner Beschaffenheit.

Dies Sein selbst aber ist nichts als eine „Art zu setzen“ oder besser eine Art gesetzt zu sein. Vom gemeinen Verstand waren „ursprünglich Gegenstände gesetzt worden“. Diese Gegenstände werden dergestalt bezweifelt, dass sie ganz verschwinden sollten. Sie verschwinden aber nicht. Die Setzung dauert fort. Aber sie ist darin verändert, dass ihr Gesetztes nicht mehr für einerlei gilt mit demjenigen, worauf sie ursprünglich gerichtet war. Die Qualität wird dem Zweifel preisgegeben. Das Gesetzte soll etwas anderes, Unbekanntes sein. Hier bleibt bloss der Begriff dessen übrig, dessen Setzung nicht aufgehoben wird. Die blosse Anerkennung des Nichtaufzuhebenden nun ist der Begriff des Sein“.[3] Sie bedeutet nichts anderes als die absolute Position. Sagen wir nämlich von etwas das Sein aus, so meinen wir, es

1) K. I, 344.
2) Diels, a. a. O., p. 117, Zeile 14 f.
3) K. VIII, 55.

solle unabhängig von unseren Gedanken existieren: wir leisten ein für allemal Verzicht auf den Vorbehalt des Zurücknehmens von unserer Seite.[1])

Diesen Begriff der absoluten Position hat Herbart als die „Basis aller wahren Ontologie" bezeichnet.[2]) Er ist nun in der Tat nicht nur ein wichtiges Element in Herbarts Metaphysik, sondern auch eins der ersten, die der junge Herbart aus der griechischen Philosophie aufnahm. Um den Begrifff des Setzens dreht sich schon 1796 in den Kritiken der Schelling'schen Schriften fast alles. Zuerst versteht Herbart nicht, wie Schelling dem unbedingt Gesetzten . . . die Setzung dadurch zusprechen könne, dass er es sich selbst setzen liess. „Welch' ungeheurer Sprung!"[3]) — Oder er findet bei ihm eine „Verwechselung der Realität des Wissens mit dem absoluten Sein, der Unbedingtheit des Gedachtwerdens mit gedachter Unbedingtheit".[4]) — Hier weiss er schon, dass ein „strahlendes Sein", ein „Sein in Wechselwirkung, d. h. ein Sein, das sich entäussert, offenbart, erscheint", — dass „dies Sein alle Dinge an sich von Grund aus zerstört".[5]) Und endlich stellt er die klassischen Worte hin: „Absolutes Sein ist absolute Ruhe und Stille. Es ist das feierlichste Stillschweigen über der Spiegelfläche des völlig ruhenden Meeres. Niemand darf es wagen, diesen Spiegel nur durch die kleinsten Kreise zu trüben."[6])

Das Fundament der Herbart'schen Ontologie ist hier fertig.

Die Art aber, in welcher der Gedanke hier — 1796 — auftritt, drängt zu zweierlei Schlüssen:

Erstens: wegen seiner Reinheit und Klarheit kann der Begriff des Seins hier nicht mehr die Bedeutung einer Hypo-

1) Vergl. K. VIII, 64.

2) K. VII, 83.

3) K. I, 16. Über das Verhältnis dieser Stelle zum absoluten Werden; vergl. p. 56 f.

4) K. I, 20.

5) K. I, 22.

6) K. I, 23.

these für Herbart gehabt haben, sondern muss schon unangefochtener Besitz seines Geistes sein. Der (undatierte) Brief Rist's, dessen wichtigste Stelle wir oben zitierten,[1]) zeigt ja auch, dass Herbart — wie das übrigens überhaupt mit seinen philosophischen Gedanken der Fall war — auch die Lehre vom Sein lange vor dem Niederschreiben im Freundeskreise besprach; und er zeigte, dass ein Einwand, der gegen Herbarts fertige Metaphysik immer von neuem gemacht worden ist: „der Begriff des Seins sei ein falscher Kanon, es handele sich vielmehr um das Wirklichsein", — dass dieser Einwand von Herbart längst gefühlt, längst durchdacht und seiner Meinung nach längst erledigt war. Mag nun in diesen Herbartschen Kritiken der Schellingschen Schriften, als seinen Erstlingsarbeiten, immerhin der Charakter eines „versuchenden Denkens" (Hartenstein) vorwalten, trotzdem bezeugt Herbarts Stellung zu dem Begriffe der absoluten Position deutlich, dass es keine ungebahnten Wege mehr sind, auf denen er geht.

Zweitens lässt sich schliessen, dass jener Begriff seine Feuertaufe erhalten hat im Kampf gegen den Idealismus. Vielleicht auch hat erst der Idealismus und sein Eingeschlossensein in das absolute Werden ihm die Tragweite dieses Begriffes in das rechte Licht gestellt. An jenen zitierten Stellen[2]) fährt Herbart fort: „das (sichselbstsetzende und ursachlos ein Nichtich sich entgegensetzende) Ich ist ein ewig[3]) aus sich heraus und in sich zurückarbeitender Strudel. Ruhe wäre der Tod des Ich, Tätigkeit ist sein einziges Sein . . . Dem Begriff des Ich gehört der des Sichselbstsetzens, des Sichselbsterzeugens wesentlich zu. Und eben weil dieser Begriff in sich widersprechend ist, und nur inwiefern er

1) p. 10. Nach Z. R., p. 229. Über die Berechtigung, den Brief für diese Zeit in Anspruch zu nehmen, findet sich ebenfalls oben p. 10 eine Bemerkung.

2) K. I, 23 f.

3) Das statt dessen bei Kehrb. stehende „wenig" scheint sich als Druckfehler erhalten zu haben.

dafür anerkannt wird, ist es möglich, eine Philosophie von ihm abzuleiten oder vielmehr an ihn anzuknüpfen".

Diesen Begriff eines tätigen, sichselbsterzeugenden Ichs als eines Realen hat Herbart nur abweisen können mit dem rechten Begriff des Seins. Der Idealismus ist demnach für Herbart zu einer Schule geworden, aus welcher der aus Parmenides begeistert aufgenommene Begriff des Seins geläutert hervorging. So hat das Studium der Eleaten auch auf Herbarts Beurteilung der idealistischen Philosophie Fichtes und Schellings einen kaum verkennbaren Einfluss gewonnen.

Freilich hat Herbart nur unter den Fehlern des Parmenides die Wahrheit hervorholen können. „Das Sein ist": das war der Satz, auf den sich Parmenides allen Anfechtungen der Erfahrung gegenüber flüchten musste. Aber schon in diesem Satze lag ein Fehler, den er nicht sah. Denn „der Begriff des Seins drückt bloss das aus: es werde bei dem einfachen Setzen sein Bewenden haben; er ist eine Art zu setzen".[1]) Sagt man nun: das Sein ist, so macht man die blosse Art der Setzung zum Objekte derselben, d. h. man bestimmt die Art, wie etwas gedacht werden soll, ohne dass eigentlich überhaupt etwas gedacht wird. „Nach jenem Satze nämlich sollte eigentlich garnichts sein." Der Begriff des Seins ist selbst ein relativer Begriff, weil er sich stets auf ein anderes, nämlich ein zu setzendes Was bezieht.

Demnach „sündigt jener Satz wider sich selbst . . ., dem Sein . . . gebührt ein Was, das da sei". „Unser Begriff vom Seienden besteht aus Bekanntem und Unbekanntem: wir sagen zwar, dass etwas ist, aber wir bekennen nicht zu wissen, was es ist. Das Unbekannte ist die Qualität."[2])

Ohne diese Unterscheidung von Sein und Qualität war natürlich der Begriff des Seins völlig unbrauchbar. Das ist Herbart gewiss nicht lange verborgen geblieben.[3]) Aber

1) K. II, 189.
2) K. VIII, 53.
3) Hartensteins Einleitung zu „H's. kl. philos. Schriften", B. I, Einl. p. XXII.

es ist für das Naive der eleatischen Gedanken ganz charakteristisch, dass Parmenides, obwohl er Sein und Qualität noch nicht trennt, dennoch für die Bestimmung des Begriffes der Qualität nach dem Begriffe des Seins eigentlich weitaus das meiste schon geleistet hatte. Und hier hat Herbart weiterhin eine Reihe treffender Sätze als Grundlagen der Ontologie aufgenommen.

2. Die Bestimmung des Begriffes der Qualität.

Der erste dieser Sätze betrifft die Unveränderlichkeit des Seienden. Vor der veränderlichen Natur war ja Parmenides erst zu dem unveränderlichen Sein geflohen; zu dem, was nicht entstehen und nicht vergehen konnte. Was heute war, morgen aber nicht mehr ist, das konnte auf das Prädikat „Sein" keinen Anspruch erheben. Das Seiende sollte mit dem Werden und Vergehen nichts zu tun haben. Und darum eben hatte Herbart den einfachen Denker bewundert, dass er nicht wie „ein Leibeigener an der Scholle der Anschauung klebte",[1]) sondern es über sich gewann, den Schritt ins Übersinnliche zu wagen und der „wandernden"[2]) Realität ein Asyl hinter dem Gegebenen zu bereiten.

Dieser Gedanke der Unveränderlichkeit des Seienden steht in Herbarts Metaphysik oben an. Im Seienden gibt es keinen ursprünglichen noch abgeleiteten inneren Wechsel. „Die Begriffe von Sein und Geschehen sind völlig inkommensurabel: im Reiche des Seins gibt es schlechterdings gar keine Ereignisse, noch kann es sie geben!"[3]) — Wenn Herbart, davon überzeugt, nun sagte, dass „alle Triebe und Tendenzen, alle realen und idealen Tätigkeiten, alle Einbildungen und Rückbildungen, wodurch das Reale Formen annehmen soll, die es nicht hat, immer nur den am Sinnlichen festklebenden Geist verraten, der sich noch nicht im metaphysischen Denken orientiert hat",[4]) — wie paradox

1) K. VII, 224.
2) K. VI, 199 f.
3) K. VIII, 104 f.
4) Ebenda.

mussten diese Folgerungen aus Parmenideischen Sätzen in einer Zeit klingen, die von Parmenides so gut wie nichts mehr wusste, in der „die Stimme der Eleaten längst verhallt war“.[1])

Zweitens hat Herbart aus dem (an sich falschen) Satze, „das Nichtsein sei nicht“, welchen Parmenides als Kehrseite jenes ersten: „das Sein ist“ aufgestellt hatte, das klare Bemühen mit übernommen, vom Sein als dem rein Positiven jede Negation fernzuhalten: „die Qualität des Seienden ist gänzlich positiv oder affirmativ ohne Einmischung von Negationen“.[2])

Drittens hat Herbart die Eleaten als die „Erfinder des höchst wichtigen metaphysischen Hauptsatzes“ angesehen: „die Qualität des Seienden ist schlechthin einfach und darf auf keine Weise durch innere Gegensätze bestimmt werden“.[3]) Für diese wichtige Erkenntnis, dass die Qualität des Seienden keine innere Vielheit vertrage und also auch nicht durch Grössenbegriffe bestimmt werden dürfe, liegen die Wurzeln teils in Sätzen des Parmenides, teils auch in solchen des Zeno. Zeitliche und räumliche Bestimmungen hat Herbart vom Seienden in folgender Weise fern halten wollen:

„Das Seiende kann nicht dauernd sein, in dem Sinne nämlich, als ob die Dauer eine innere Eigenschaft desselben ausmachte.“[4]) „Dauer schreiben wir einem Dinge zu, weil wir stets erwarten, es werde aufhören. . . . Bei dem Realen aber ist die Frage, ob die Setzung zurückgenommen werden solle, schon im Voraus durch Verzichtleistung hierauf beantwortet worden.“[5]) *Οὐδέ ποτ' ἦν, οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν ἕν, συνεχές.* sagte Parmenides.[6]) Damit „verneinte er Vergangenheit und Zukunft für das gleichwohl

1) K. VII, 271.
2) K. VIII, 63.
3) K. IV, 181.
4) K. IV, 185.
5) K. VIII, 181.
6) Diels, a. a. O., B. I, p. 119, Zeile 2f.

nicht Entstehende und Vergehende".[1]) Im anderen Fall würde ja auch „der Gegensatz des Aufhörens und Wiederbeginnens, der sich in jedem Augenblick wiederholt, mit seinen Verneinungen ein Prädikat des Seienden werden, wobei wiederum die reine Affirmation des Seienden durch Negationen verdorben wäre".[2])

Bei Herbart freilich tritt die Unterscheidung zwischen dem Gedachten und dem, was ist, ergänzend ein: wenn man dem Seienden „in der Zusammenfassung mit dem Geschehen in der Zeit die ganze unendliche Zeit einräume", so werde ihm damit durchaus kein reales Prädikat beigelegt.[3]) Nur versteckt lag dieser Gedanke bei dem Eleaten, denn in Wirklichkeit konnte auch er nicht gefordert haben, das Sein auf einen Punkt in der Zeit zu beschränken. Mit der bewussten Unterscheidung zwischen realen Prädikaten und Aussagen der Freiheit von Negationen hat demnach Herbart eleatische Gedanken ergänzt.

Im weiteren hat Herbart aus Parmenideischen Sätzen auch abweichende, aber konsequentere Folgerungen gezogen. Schon hinsichtlich der Ausdehnung im Raume musste er einen verstecktliegenden (wenn auch nicht unbestritten anerkannten)[4]) Fehler des Parmenides verbessern. Dieser hatte zweifellos dem Seienden Raumausdehnung gegeben. (Man kann sich nicht damit begnügen, die Beschreibung des Seienden als eine Kugel für ein blosses Bild zu halten; denn Parmenides hat dem Seienden auch Begrenztheit[5]) und Gleichartigkeit[6]) zugeschrieben.) Er hat sich weder ein unräumliches Seiendes denken können, noch in dem räumlichen Seienden eine Schwierigkeit gefunden.

1) K. IV, 186.
2) K. IV, 185.
3) K. IV, 185 f.
4) Strümpell, Gesch. d. theoret. Phil. d. Griechen, p. 44, lässt das Seiende des Parmenides unausgedehnt sein. Dagegen Zeller, d. Phil. d. Griechen, 4. Aufl., B. I, p. 150 ff. und 517.
5) Diels, a. a. O., B. I, p. 121, Zeile 3.
6) Diels, a. a. O., B. I, p. 120, Zeile 1.

Darin hielt er zu sehr an der sinnlichen Anschauung fest. „Sein Seiendes ist, wie Zeller sagt,[1]) kein metaphysischer Begriff ohne alle sinnliche Beimischung, sondern ein Begriff, der sich zunächst aus der Anschauung entwickelt hat und der die Spuren dieses Ursprungs noch deutlich an sich trägt."

Im Gegensatz zu dem Eleaten hat aber Herbart die unendliche Raumausdehnung nur wieder als einen Ausdruck der Freiheit von Negationen zugelassen, sie als reales Prädikat aber verneint, und dies mit den Parmenideischen Sätzen von der Einheit, Unteilbarkeit und Homogeneität im Raume begründet:[2]) *Οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον — οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ'ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.*[3]) Bei Parmenides also lagen ihm schon die Voraussetzungen für die Unbestimmbarkeit des Seienden auch durch Raumbegriffe. Was den Begriff des Stetigen aber anbetrifft, der bei Parmenides wohl nicht nur bildlich Anwendung fand, so sind erst Spätere hier ergänzend eingetreten.

Endlich wies Parmenides ganz konsequent jede Unendlichkeit vom Seienden ab. Er sagte: „das Seiende darf nicht ohne Abschluss sein, denn es ist mangellos. Fehlte ihm aber der Abschluss, so wäre es durchaus mangelhaft".[4]) Wahrscheinlich steht mit diesen Sätzen Herbarts Anschauung in engstem Zusammenhang, dass die Unendlichkeit in keiner Vorstellung erschöpft werden könne, weil immer noch etwas nachzuholen bleibt: dass also in der Unendlichkeit anfangen und aufhören dem Niemalsanfangen und -aufhören gleichgesetzt werden muss.

Blicken wir zurück! Herbart hat noch als Student die Elemente der Ontologie, wie sie bei Parmenides fast richtig entwickelt beisammen lagen, vom Altertum übernommen: ein veränderliches Ding enthält einen Widerspruch. Sein ist die absolute Position. Die Qualität des Seienden

1) a. a. O.
2) K. IV, 186.
3) Diels, a. a. O., B. I, p. 120, Zeile 1 und 3.
4) Diels, a. a. O., B. I, p. 120, Zeile 11 f.

ist unveränderlich und ohne inneren Wechsel. Im Reiche des Seins gibt es schlechterdings kein Geschehen. Die Qualität ist schlechthin einfach und allen Begriffen der Quantität, insbesondere zeitlichen und räumlichen Grössenbegriffen gänzlich unzugänglich.

Soweit stimmen Herbarts Ontologie und die Lehre des Parmenides fast überein. Aber die Bedeutung, welche diese metaphysische Lehre vom Sein in der Spekulation des Eleaten hatte, erscheint geringfügig im Vergleich mit der, welche die Übernahme dieser Lehre im Denken Herbarts gewann. Nicht in der Art dieser Lehre weichen beide voneinander ab, sondern in dem, was sie mit ihr zur Erklärung der Erfahrung leisten. Im Verlauf des Folgenden wird der natürliche Weg, der von der eleatischen Spekulation zur Herbartischen Metaphysik hinführt, noch klarer hervortreten.

III. Die metaphysische Bedeutung der Lehre vom Sein.

1. Der Gegensatz von Sein und Schein.

Als Kehrseite des Satzes: „das Sein ist“ hatte Parmenides den folgenden aufgestellt: „das Nichtsein ist nicht“.[1]) Das diesem zu Grunde liegende Bemühen, das Sein als etwas rein Positives festzuhalten, hatte Herbart selbst in seine Ontologie aufgenommen. Aber in dem Gegensatze selbst ist ihm der fundamentalste Fehler nicht lange verborgen geblieben, an dem die ganze Philosophie des Parmenides leidet. „Das Nichtsein ist nicht. Als ob der Begriff des Nichts sich selbst aufhebe.“[2]) — Wozu denn soll das Sein dienen, wenn nichts da ist, zu dessen Erklärung man seiner bedarf?

Sinnliche Dinge nun kannte zwar auch Parmenides, aber er liess sie wie schlechthin unerklärliche Rätsel stehen, und „im Verwerfen heftete sich sein Gemüt an das, was er

1) Diels, a. a. O., B. I, p. 117, Zeile 15.
2) K. IV, 186.

im Denken festhalten konnte".[1]) Leider war das ganz wenig: ein blosser Begriff, das „Zeichen der Null in der Metaphysik".[2])

Herbart aber kam aus der Schule des 18. Jahrhunderts. Er sagte: „ein Schein muss sein, denn wenn nichts erschiene, dann sollte auch nichts sein. Ein blosser realer Schein ist ein Unding".[3]) Ein blosses Sein ist zwecklos. Wenn nämlich um des Sinnlichen willen ein Sein angenommen wird, so muss das Sein und der Schein nun irgendwie in Beziehung zu einander gesetzt werden. Es kann nicht der trügerische Schein gänzlich verworfen werden, solange er in seiner Bedeutung als „Schein" festgehalten wird. In dieser Bedeutung aber muss er festgehalten werden, solange es eine Erfahrung gibt, („der Schein als Schein ist").

Dieser Gegensatz zwischen dem Sein und dem Schein ist derjenige, der Herbart über die Eleaten hinaus in seine Metaphysik getrieben hat. Er öffnet in der Tat die Pforte zur Metaphysik. Parmenides noch hatte von einer Beziehung zwischen Sein und Schein nichts zu lehren. Wenigstens enthielt er sich dessen, weil ihm der Schein allein nichts galt. Aber dieser erzwungenen „Enthaltsamkeit ganz entgegengesetzt" war Herbarts „Besonnenheit, welche . . . in der Erfahrung allein die giltigen Motive des fortschreitenden Denkens aufsuchte, und welche kein anderes Ziel hatte, als das Gegebene begreiflich zu machen".[4]) Offenbar hatte die strenge Konsequenz, mit der Parmenides der Erfahrung den Rücken kehrte, in Herbart die Forderung rege werden lassen, dass das System die Erfahrung erklären müsse. Das spricht er schon 1798 aus.[5]) So wird der Gedanke, dass das Sein nur zulässig ist, soweit die Erfahrung mit ihrem Schein darauf hinweist („wieviel Schein, soviel Hindeutung aufs Sein"), verständlich aus der Vermeidung offen daliegender Fehler des Parmenides. Im übrigen ist natürlich nicht zu

1) K. I, 344.
2) K. II, 189.
3) K. IV, 136.
4) Hartenstein, Probleme und Grundlehren, p. 408.
5) K. I, 85.

verkennen, dass die Grundanschauung in dieser Beziehung eine andere ist: der Weg von Parmenides zu Herbarts Metaphysik hat über Kant geführt.

2. Monismus oder Pluralismus.

Auch ein anderer Fehler des Parmenides hat Herbarts Denken zweifellos angeregt. Der Eleate hatte sich auf die Einheit des Seienden zurückgezogen: „das Seiende ist eins". Ob ihm die Vielheit wohl Gegensätze, also Nichtsein in das Seiende hineinzutragen schien?[1])

Herbart hat als Grundlage dieses Fehlers die Verwechselung von Sein und Gedachtwerden, die im Altertum nichts seltenes war, glücklich herausgefunden. „Wie vieles sei, bleibt durch den Begriff des Seins ganz unbestimmt. Vielheit des Seienden ist nicht Vielheit im Seienden. Jene ist erlaubt; diese ist verboten."[2]) Denn bei jener „liegen die Gegensätze des Aussereinander bloss im Denken; sie werden garnicht als Prädikate des einzelnen Seienden in dasselbe hineingedacht, sondern als blosse Form der Zusammenfassung im Vorstellen angesehen".[3]) Einheit im Sein und Vielheit im Gedachtwerden widerspricht sich bei Parmenides, bei Herbart nicht.

In der Tat war die eleatische Metaphysik auf dem besten Wege, unvorsichtig zu werden. Sie sagten: „das Sein ist eins". — „Nun kommt es doch aber darauf an, aus diesem vorausgesetzten Einen das Viele, das Ungleiche, das von der Symmetrie Abweichende zu erklären, nicht dies zu bestreiten."[4]) Man denke aber daran, wie „jedes System, das von einem einzigen Realen ausgehend die Welt erklären will, den Todeskeim des absoluten Werdens in sich trägt".[5]) Die — glücklicherweise noch nicht vorhandene — Absicht,

1) K. II, 311.
2) K. VIII, 66.
3) K. IV, 185.
4) K. VII, 119.
5) K. XII, 74.

aus dem Einen die Welt zu erklären, hätte den Parmenides, dessen Lehre einzig und allein die bewusste Reaktion gegen jedes absolute Werden war, demselben absoluten Werden in die Hände geliefert. Wie soll das Bunte denn erklärt werden, wenn das Eine Reale nicht aus sich herausgeht und sich entwickelt?

Diese Verlegenheit hat Herbart durchgekostet; und die eleatische Übertreibung ist für ihn ein „Durchgangspunkt des Denkens“ [1]) gewesen. Da ihm nun infolgedessen das Prinzip von vornherein feststand, das System solle die Erfahrung erklären, also das Sein dem Schein entsprechen, so war es für ihn eine leichte Aufgabe, den Streit zwischen Monismus und Pluralismus zu schlichten. — Dazu half ihm weiter, nachdem einmal Sein und Qualität von einander getrennt war, die ganz selbstverständliche Voraussetzung, dass der Begriff des Seins als einer Art gesetzt zu sein sich jedes Einflusses auf die zu setzende Anzahl des Seienden enthalten müsse. [2])

Nachdem zu allem Überfluss nun noch die späteren Vorsokratiker dieselbe Verlegenheit des Parmenides gefühlt und ihr entwichen waren, lag der Weg offen für den Gedanken der Herbartschen Metaphysik; dass das Sein Vieles sein müsse, weil der Schein ein vielfacher ist: m. a. W. für den Pluralismus.

3. Die Theorie des wirklichen Geschehens.

Drittens waren in der metaphysischen Lehre vom Sein auch die Voraussetzungen geschaffen für Herbarts Theorie des wirklichen Geschehens. Die Unveränderlichkeit des Seienden erforderte zunächst, dass das wirkliche Geschehen dem Seienden weder einen Zuwachs geben noch von ihm einen Teil wegnehmen konnte. Es musste ihm zufällig sein.

Zugleich durfte, — wegen der Beziehung zwischen Sein und Schein — weder das wirkliche Geschehen in der

1) K. VII, 337.
2) K. VIII, 66.

Luft hängen, noch das scheinbare Geschehen für ein blosses Nichts erklärt werden. Das eine musste seinen Grund finden in Beziehungen der an sich unveränderlichen Realen, das andere forderte die Erklärung heraus, inwiefern es — statt als ein blosses Nichts — als ein objektiv-scheinbares Geschehen verstanden werden könne.[1])

Zuletzt: das Moment, das Herbart über Parmenides hinauswies, ist — wie vielfach schon hervortrat — kein anderes gewesen, als die gänzliche Unmöglichkeit, eine Naturerklärung zustande zu bringen. Die Erfahrung zu erklären und sich an der Erfahrung zu bewähren, war die erste ganz selbstverständliche Forderung, die schon der junge Herbart an jedes System stellte. Wenn aber Parmenides sie verleugnete, und nun genötigt war, die „Natur wie eine Feerei zum Gegenstand poetischer Scherze zu machen", aber auch „unerbittlich zu sein gegen alles Schöne der Natur, fühllos gegen die Liebe und gleichgiltig gegen die Seligkeit", — weil das Gebiet dieser Begriffe „hinabgeschwunden ist in das Reich der Märchen"[2]), — so lag auch für den ungeschultesten Denker hier Grund genug zu der einfachen Annahme vor, dass neben harten Felsen auch rissige und brüchige Steine dem Parmenides zu seinem Bau hatten dienen müssen.

Wir haben die Lehre dieses „braven" Alten — nach Herbarts eigenem Worte — als eine „Schule"[3]) zu betrachten, die der Student Herbart durchgemacht hatte, und von der er sich stets bewusst geblieben ist, dass er ihr allein sein Bestes verdankte.

b) Zeno.

Literatur: Herbart, Hauptpunkte der M. § 8 (K. II, 201 ff.). — Entwurf z. Vorl. üb. d. Einl. (K. II, 312). — Lehrb. z. Einl. § 117 und 129 (K. IV, 187 ff., 215 ff.). —

1) Vergl. K. VII, 123 ff.
2) K. II, 280.
3) K. III, 226.

Psychol. als Wissensch. § 144 (K. VI, 224ff.). — Allgem. Metaph. 3. Abschn.: Synechologie, besonders § 279—301 (K. VIII, 110—197).

Ferner Flügel, Probleme, p. 33, 98. — Hartenstein, Probleme und Grundl., p. 388—410. — Hegel, Vorl. über Gesch. d. Philos., Sämtl. Werke XIII, 1833ff., p. 302—327. — Kinkel, J. F. Herbart etc., p. 85ff. — Raab, Die zenonischen Beweise. — Strümpell, Gesch. d. theor. Phil. d. Griechen I, p. 49ff. — Thilo, k. pr. Gesch. d. Phil. I, p. 37ff. — Trendelenburg, Log. Unters. I, Kap. V u. VI. (besonders p. 198ff., 215ff. der 3. Aufl.). — Überweg, Syst. d. Logik 5. Aufl., p. 245ff., 470ff. — Wellmann, Zeno's Beweise etc., p. 17ff.

Den Weg, welchen die Göttin der Weisheit den Parmenides auf die Höhe der „überzeugungskräftigen Wahrheit" geführt hatte, war der 19jährige Herbart begeistert nachgegangen. Auch durch das Tor, an dem sich die Reiche des Seins und des Nichts wie Wahrheit und Trug, wie Licht und Finsternis trennten, hatte er seine Schritte gelenkt. Aber gewarnt durch Parmenides hatte er nicht zulassen können, dass sich jene Türen hinter ihm schlossen: zumal da ein Schüler des Parmenides auftrat, der, in der Absicht, Ungereimtes zu zeigen, neben dem Ungereimten doch auch auf ganz wohl Gereimtes hinwies.

Wenn Parmenides nur durch Fehler sich das „Eine" Seiende erschlichen hatte, so mussten bei dem, der mit der Annahme des Vielen in ein Dilemma zu geraten meinte, zwar auch Fehler sein. Wie aber, wenn das kein Dilemma war, wenn das eine Glied wirklich Wahrheit, also das andere Trug enthielt! — Wenn Parmenides und Zeno die natürliche Welt für Täuschung und Sinnenschein erklärten, der eine nur behauptend, der andere dialektisch beweisend, so sollten diese beiden verschiedenen Methoden ihrer ursprünglichen Absicht nach genau dasselbe ergeben; aber es war doch merkwürdig, dass beide Methoden in Wirklichkeit doch nicht dasselbe ergaben. Denn unter den scharfsinnigen

Gründen gegen die scheinbare Vielheit der Dinge, gegen die Ausdehnung des Seienden, gegen die Bewegung fand Herbart doch auch solche, die ihn weiterführten als die ursprünglichen Parmenideischen Gedanken. Darum konnte er die Leute nicht verstehen, die Zeno der Spitzfindigkeiten beschuldigt hatten. Für Herbart spielt Zeno eine ganz andere Rolle: Zeno hat ihn auf wirkliche metaphysische Probleme aufmerksam gemacht: Probleme, die verstanden, nicht geleugnet, die untersucht, nicht belacht zu werden verdienten!

I. Der Beweis gegen das Viele.

Eine Frage soll an dieser Stelle gleich anfangs kurz abgefertigt werden, weil sie uns teils schon beschäftigt hat, teils erst später wieder ausführlicher beschäftigen wird. Das hatte Herbart bei den Eleaten sehr bald gelernt, dass sie mit dem Vielen nicht fertig wurden. Parmenides meinte, es sei Sinnenschein und leugnete es einfach. Zeno hielt es doch für nötig, das Dasein des Vielerlei in der Natur als undenkbar zu erweisen. Gerade dadurch aber machte er Herbart erst noch auf den wunden Punkt aufmerksam, den sie nicht hatten heilen können. Zeno stellte nämlich mit Recht der Unendlichkeit des Vielen entgegen: „wenn ein Vieles ist, so muss es unleugbar soviel sein, wieviel es ist, und nicht mehr noch weniger. Demnach ist es als Summe gewiss endlich".[1])

Das leuchtete Herbart zwar ein, nicht aber auch der Beweis, den Zeno auch für die eben noch bestrittene Unendlichkeit des Vielen führte, um die Möglichkeit des Vielen überhaupt zu bestreiten. Nicht allein war Zeno's Grund falsch, dass sich immer zwischen das Viele ein Seiendes unendlich viele Male dazwischen schieben müsse, um angeblich das Zusammenfliessen in Eins abzuhalten. Hier lag ja der Fehler auf der Hand, der die Trennung, die nur in unserer Vorstellung geschieht, zu einer realen Bedingung

1) K. II, 312.

für das Seiende selbst machte. Sondern die Schärfung des Begriffes vom Sein hatte Herbart auch jede Unendlichkeit abweisen lassen: die der Anzahl wie die der Ausdehnung: „die Setzung des Unendlichen ist nie absolut, denn sie ist nie geschlossen und soll dem Begriffe nach niemals geschlossen werden".[1]) Wahrscheinlich hatte ihn das schon Parmenides gelehrt.[2]) Damit war Zeno's Grund für die Unendlichkeit endgiltig abgewiesen. Wenn nun schon Parmenides der selbstverständlichen Aufgabe, das Vielerlei aus dem Einen zu erklären, nicht hatte gerecht werden können, und nun auch Zeno's Dilemma noch zerschlagen war, so war der richtige Weg klargelegt, auf dem Herbart die eleatische Einseitigkeit vermeiden konnte. Und er wurde nur noch klarer, als Herbart sah, dass die Atomiker ihn ebenfalls gegangen waren.[3])

II. Das Kontinuum und das Problem der Materie.

Auch eine andere Frage, die von den Atomikern später wieder aufgegriffen wurde, sei hier noch erledigt, bevor wir zu denen übergehen, die für Herbarts Stellung zu Zeno bedeutsamer sind.

Die Herbartianer[4]) heben mit Recht hervor, dass Zeno zuerst auf das Problem des räumlichen Realen und im Zusammenhang damit auf die Unmöglichkeit eines realen Kontinuums aufmerksam gemacht habe. Allerdings hat Zeno danach gefragt, wie müssen die einfachen Bestandteile des angeblich Vielen zu denken sein? Ausgedehnt oder unausgedehnt? Beides erschien ihm unmöglich. — Freilich fand Herbart in den Sätzen, mit denen Zeno das begründete, Falsches und Richtiges gemischt. Sollte das Viele einfache Teile haben, so hätten sie keine Grösse, könnten also, zu anderem hinzugefügt, dieses nicht grösser machen.

1) K. VII, 129; auch 88 und VIII, 196.

2) Vergl. oben p. 73.

3) Vergl. später p. 93 ff.

4) Thilo, k. pragm. Gesch. p. 38 ff. — Z. f. ex. Phil., B. VIII, 1869, p. 303. — Flügel, Probleme, p. 86 u. a.

Etwas aber, was, zugesetzt und weggenommen, das andere nicht grösser noch kleiner macht, das ist Nichts. Will man also das Viele aus einfachen (d. h. nach der vorigen Argumentation: nichtigen) Bestandteilen zusammensetzen, so erhält man absolut Nichts!

Sollte andererseits das Viele ausgedehnte Bestandteile haben, so hätten diese Grösse: also auch Teile; diese wieder Grösse, also Teile und so ins Unendliche. Demnach müsste hier auch das Kleinste noch unendlich gross sein, ganz abgesehen von der Frage, wie eine Unendlichkeit absolut gesetzt werden kann.

So im wesentlichen stellt Herbart Zeno's Meinung dar.[1]) Welche von diesen Gründen und Folgerungen Zeno's Herbart für richtig hielt, und was diesem zenonischen Dilemma in Wahrheit zu Grunde liegt, werden wir später sehen. Denn bei den Atomikern fand Herbart das Problem nur in einer etwas veränderten Gestalt wieder. Es genügt deshalb, hier einstweilen auf dies Problem nur hinzuweisen. Vielleicht auch sind in dieser Hinsicht die Atomiker für die Entwickelung von Herbarts Metaphysik von grösserem Einfluss gewesen als Zeno. Wenigstens scheinen verschiedene Darstellungen Herbarts (in dem Lehrbuch zur Einl.[2]) und in der Allg. Metaphysik)[3]) darauf zu führen. Der naive und wegen seiner Unbedachtsamkeit misslingende Versuch der Atomiker, das Problem gänzlich abzuleugnen, scheint dem jungen Herbart mehr in die Augen gefallen zu sein als die dialektische Art Zenos, der auch das Falsche mit bestechenden Gründen zu beweisen versuchte.

III. Die Beweise gegen die Bewegung.

1. Allgemeines.

Am wichtigsten sind Herbart immer die Beweise Zeno's gegen die Bewegung erschienen. Schon äusserlich

1) K. II, 312.

2) K. IV, 187 ff.

3) K. VII, 259; übrigens gegen die Darstellung im „Entwurf zu Vorl. etc.", K. II, 312.

zeigt sich dies in immer wiederkehrenden Hinweisen auf die Widersprüche, die Zeno in jenem Begriffe gefunden haben sollte. Diese Probleme haben von jeher zu dem ursprünglichen Bestande des Herbart'schen Denkens gehört: dafür mag einstweilen der Hinweis darauf genügen, dass der sog. Engissteiner Entwurf vom August 1798 schon eine ganze Reihe der Gedanken enthält, die später in dem Abschnitt der Allg. Metaphysik „vom objektiv-scheinbaren Geschehen" ausführlicher dargelegt wurden.[1]) Zugleich mag dies als ein allgemeiner Beweis dafür gelten, dass die Beschäftigung Herbarts nicht bloss mit Parmenides, sondern auch mit Zeno (und Heraklit) in die früheste Zeit seines wissenschaftlichen Denkens fällt.[2])

Nur drei Beweise Zeno's führt Herbart an: 1. „Ein bewegter Punkt muss, ehe er einen bestimmten Weg zurücklegen kann, von ihm die Hälfte zurücklegen, von dieser Hälfte aber wieder zuerst die Hälfte u. s. w. Also kann er, wie es scheint, nie anfangen, sich zu bewegen." 2. „Auf gleicher Bahn kann ein nachfolgender, wie wohl schnellerer Körper den langsameren, der vorangeht, nie einholen, denn immer ist dieser voraus, während jener in dessen früherer Stelle eintrifft" (der sog. „Achilleus"). 3. „Überdies ruht das Bewegte jeden Augenblick da, wo es ist; also ruhet es immer" (der sog. „Pfeil".[3])

Herbart ist weit entfernt, es denen nachzutun, die diese Beweise gegen die Möglichkeit der Bewegung für blosse Spitzfindigkeiten erklären wollten. Sondern er setzt sich mit ihnen auseinander, in dem Bewusstsein, — welches ihm sehr frühe gekommen sein muss —, dass der scharfsinnige Zeno hier doch der wahren Natur der Dinge auf die Spur gekommen war und trotz allen dialektischen Scheines Richtiges gesehen hatte.

---

1) K. I, 101.
2) Das Nähere siehe später.
3) K. II, 312; auch IV, 188 und VIII, 175 ff.

Um das Resultat für die Aufmerksamkeit vorauszunehmen: Zeno's nur bedingungsweise richtigen Schlüsse haben in Herbart diejenige Richtung des Denkens erzeugt, die dann zur Anerkennung des Widerspruches im Begriff der Geschwindigkeit und zur Leugnung der Bewegung als eines wirklichen Geschehens führte.

2. Der ruhende Pfeil.

Am schnellsten setzte ihm der Pfeilbeweis das Problem ins rechte Licht.[1]) Man denke sich, ein Bewegtes habe Geschwindigkeit. Schon in diesen Worten liegt das Vorurteil „Geschwindigkeit sei noch nicht selbst Bewegung, sondern die künftige Bewegung liege darin eingewickelt. Sie sei ein Zustand des Bewegten, vermöge dessen es eine Tendenz habe, sich weiter zu bewegen", „ein Wollen, woraus Bewegung erst hervorgehen werde".[2]) In diesem Fall wäre sie als Trieb zu denken, denn, sagt Herbart, „so nennt man ein solches Bestehen, welches innerlich nötigt zum fortgehenden Wechsel".[3]) Dieser Trieb aber müsste doch durch die vollzogene Bewegung befriedigt, die Bewegung also langsamer werden, während jeder weiss, dass die Bewegung ohne Hindernis (im leeren Raume) stets in gleicher Richtung und mit gleicher Geschwindigkeit weitergehen werde. Zeno aber wies Herbart darauf hin, dass man sich das Bewegte nicht einen einzigen Augenblick in Ruhe denken dürfe, ohne die Bewegung zu verderben, dass also Geschwindigkeit auch kein Zustand sein könne, in den das Bewegte erst später versetzt werden könnte.

Aber Zeno's Beweis hat ihm doch — in der eben genannten Hinsicht — noch viel mehr klar gelegt. Er sagte: „das Bewegte ruht in jedem Punkte seiner Bahn während des Augenblicks, da es in demselben ist: also ruht es immer".[4])

1) a. a. O.
2) K. VIII, 175.
3) K. VIII, 171.
4) K. VIII, 175.

Und Diodorus Kronus setzte ihm verdeutlichend hinzu, es könne sich weder in dem Orte, wo es sei, noch in dem, wo es nicht sei, bewegen.[1]) Hier schien doch Herbart alles auf den Kopf gestellt zu sein. „Ruhte wirklich das Bewegte jemals auch nur einen Augenblick an der Stelle, wo es sich befindet, so würde es da liegen bleiben, nach dem Satze der Physiker, dass kein Körper aus der Ruhe von selbst in Bewegung übergeht.“[2]) Also ist das Gegenteil zu behaupten: „das Bewegte ist in stetiger Bewegung: es ruht in keinem Punkte, weil es in jedem nur insofern ist, als es kommt und hindurchgeht“.[3]) „Jede Stelle des Weges ist nur ein Durchgangspunkt; das Bewegte ist unaufhörlich im Kommen und Gehen begriffen; man kann gar nicht sagen, dass es während der Bewegung irgendwo sei, denn es ist und ist auch nicht mehr in der Stelle, aus der es kommt; und es ist und ist auch noch nicht in der Stelle, in die es eintritt.“[4])

Zeno's Beweis hat also Herbart direkt veranlasst, dem Bewegten niemals, auch nur für einen unteilbaren Augenblick, einen einzigen Punkt als seine Stelle zuzuschreiben: in jedem Punkte muss etwas vom Ankommen und Hindurchgehen liegen: dies ist aber nur so möglich, dass die folgende und die vorige Stelle gleich zusammengenommen werden. Und Herbart musste Zeno gegenüber anerkennen, „das Bewegte hat nicht Geschwindigkeit, sofern es an irgend einem Orte ist, sondern sofern man das Sein an diesem Orte sogleich wieder aufgehoben denkt; dergestalt, dass man nicht erst setze und dann aufhebe, sondern beides unmittelbar verbinde“.[5])

---

1) Sextus Empir., Pyrrh. Hypot. III, 8; vergl. K. IV, 292 (Anm. zu p. 188.).

2) K. IV, 188.

3) K. VIII, 175.

4) K. IV, 188. Vergl. übrigens de corpore von Hobbes, p. 2, Philos. pr. Kap. 8, wo derselbe Gedanke sich schon findet.

5) K. VIII, 176.

Diese Folgerung scheint nun erst recht keinen Sinn zu haben; und gewiss hätte sie Herbart ganz undenkbar erscheinen müssen, wenn er von Widersprüchen in unserer Auffassung der Dinge nichts gewusst hätte. Nun aber wusste er von Fichte, Heraklit und Parmenides, dass diese Welt eine „von Widersprüchen" gewissermassen „lebende Scheinwelt" ist.[1]) Da es ihm nun Zeno's Beweis verboten hatte, das Bewegte in jedem Augenblick nur an einen Ort zu setzen, so blieb ihm nichts übrig, als anzuerkennen: der Begriff der Bewegung (oder vielmehr der der Geschwindigkeit) enthält den Widerspruch, dass man dem Bewegten ein und denselben Ort zugleich zuschreiben und absprechen muss; es ist derselbe, wie in der Veränderung und im absoluten Werden.[2]) Jedem Leugner dieser Tatsache konnte Herbart unmittelbar Zeno's Einwurf entgegenhalten: „Zeno droht mit der Scylla: gegenüber liegt die Charybdis": leugne die Bewegung oder erkenne den Widerspruch in der Geschwindigkeit an.[3])

Dieser Widerspruch im Begriff der Geschwindigkeit scheint das erste Element der Synechologie gewesen zu sein, welches Herbart aus der griechischen Philosophie aufnahm. Im sog. Engissteiner Entwurf erörtert Herbart die psychologische Frage: wie ist es zu denken, wenn in dem einen Ich eine Vorstellungsbewegung vor sich geht. Und er antwortet darauf ungefähr so: Vorstellungsbewegung ist gar nicht anders möglich als jede andere Bewegung oder Veränderung: „das Setzen des Gegenwärtigen ist verbunden mit einem fortwährenden Vernichtetwerden (nicht: Vernichtetsein) des Vorhergehenden".[4]) „Das Ich ist ein Übergehendes eben dadurch, dass es kraft des Wollens und Entgegensetzens immer das Vorher in das Nachher hinübernimmt":[5]) stets

1) K. IV, 251.
2) K. IV, 188, 249.
3) K. VIII, 176.
4) K. I, 99.
5) K. I, 100.

müssen „zwei sich aufhebende, also succedierende Momente zugleich sein".[1]) „Es ist eine Täuschung, nur einen Moment zu denken. Es gibt keinen einen Moment, in dem eine Bewegung oder Veränderung anfinge. Veränderung umfasst Eins und ein Anderes; jeder einfache Moment, den ihr herausreisst, hat seinen einfachen Zustand, und, sofern ihr diesen allein betrachtet, habt ihr Ruhe und nichts weiter. Aber die Momente sind aneinander, und das Jetzt, der erste Augenblick des Anfangens, ist die erste Kontinuität zweier Momente."[2])

Wer wollte hier die Einwirkung Zeno's verkennen? „Sofern ihr einen einfachen Moment allein betrachtet, habt ihr Ruhe!": dieser Gedanke ist kein anderer als der Grundgedanke des zenonischen Beweises vom ruhenden Pfeil, der hier zum ersten Male auftritt. Somit ist erwiesen, dass Herbarts erste Beschäftigung auch mit Zeno noch vor den August 1798 fällt. Das ist auch deshalb als zweifellos anzunehmen, weil Herbart in seiner Replik auf eine unfreundliche Rezension der „praktischen Philosophie"[3]) selbst erklärt hat, dass „die Grundgedanken seiner Metaphysik in den Jahren 1798 und 1799 festgestellt wurden". So sehr man anfangs geneigt sein könnte, unter den „Grundgedanken" nur die ontologischen Prinzipien zu verstehen, so zeigt der Engissteiner Entwurf deutlich, dass auch Teile der Synechologie dazu gehören, ganz sicher aber die von Zeno (und Heraklit) beeinflusste Lehre von der Bewegung.

Aber auch noch ein Zweites lässt sich schliessen: wie dem jungen Herbart die weittragende Bedeutung des Begriffes vom Sein wohl erst an Fichte's ewig in sich tätigem Ich aufging, ebenso scheint es hier, dass die zenonischen Gedanken ihre erste Anwendung nicht auf dem Gebiete der Synechologie, sondern auf dem der Eidolologie

1) K. I, 101.

2) K. I, 101.

3) K. II, 515. Die Rezension steht in der Halleschen Allg. Lit.-Zeitung, Jahrgang 1809, Nr. 40, Spalte 321—328.

gefunden haben. Der junge Herbart, der sich dem Gedankenkreis Fichte's durch eigene Kraft entwand, war eben in eidolologischen Fragen geschulter als in Fragen der Synechologie.

3. Die Möglichkeit des Anfanges der Bewegung.

Auch der Grund des Zeno, durch den er die Möglichkeit eines Anfanges der Bewegung leugnete, weil das Bewegte stets erst die Hälfte auch des kleinsten Wegteils zurücklegen müsste,[1]) — auch dieser Grund hat für Herbart Bedeutung gewonnen. Für richtig kann er ihn zwar nicht halten. Er „wäre richtig, wenn wirklich das Bewegte so gedacht werden dürfte, als durchliefe es das gesamte Aussereinander seiner Bahn im strengsten Sinne nacheinander".[2]) Schon der Beweis vom ruhenden Pfeil hatte das nicht gestatten wollen. Ausserdem müsste in jenem Fall auch „das Quantum des Weges zugleich das Mass für die Zeit sein, worin eine endliche Bewegung vollbracht würde",[3]) d. h. je grösser der Weg, desto länger stets die Zeit: als ob bei jeder Bewegung die Zeit sich nach dem Raume richten dürfte und es gar nicht verschiedene Geschwindigkeiten geben könnte! Als ob nicht auch einmal ein grosser Weg in kurzer Zeit oder umgekehrt durchlaufen werden könnte!

Dieser Beweis nebst dem folgenden hat Herbart insbesondere veranlasst, statt der hier zu Grunde liegenden Voraussetzung der unendlichen Teilbarkeit des Weges die Lehre vom „Element des Weges" auszubilden. Die „Zusammenziehung zweier Orte, vermöge deren das Bewegte geradezu an zwei Orte zugleich gesetzt wird, hat ihren bestimmten Grad": man muss sie in „bestimmtem Masse aussereinander denken", wenn man eine bestimmte Geschwindigkeit herausbekommen will. Dann aber ist jede bestimmte Geschwindigkeit sogleich und unmittelbar ein bestimmter

1) Vergl. K. II, 312; IV, 188; VIII, 176.
2) K. VIII, 176.
3) Ebenda.

Anfang der Bewegung, und dieser Anfang ist nicht kleiner als das Element des Weges.[1])

4. Der Achilles.

Der dritte Scheinbeweis Zeno's zeigte die ganze Härte des Widerspruchs im Begriff der Geschwindigkeit. Nach Zeno's Worten sollte das Langsamere vom Schnelleren auf gleicher Bahn nicht eingeholt werden können, weil das Erstere immer den (unendlich kleinen) Ort wieder verlassen hat, wenn das Letztere ihn erreicht.

Dass hier mit der unendlichen Teilbarkeit des Weges Spott getrieben wurde, konnte Herbart nicht entgehen. Diese vorausgesetzte unendliche Teilbarkeit des Weges musste man sich doch erst einmal näher ansehen. Dabei war sofort klar, dass es nichts half, sie zuzugeben, um etwa die Schwierigkeit zu lösen durch gleichfalls vorausgesetzte unendliche Teilbarkeit der Zeit.[2]) Denn, wie man auch beim räumlich Ausgedehnten die einfachen Teile vergeblich suchen mochte, so ging hier die Teilung des Raumes wie der Zeit ins Unendliche: man konnte dann gar nicht anders, als die unendlich vielen Zeitteile mit einem Sprunge als abgelaufen zu betrachten, während doch sowohl der Sprung als auch die doppelte Unendlichkeit der Teilung gleich fehlerhaft war.[3])

Nachdem Herbart aber den notwendigen Widerspruch im Begriff der Geschwindigkeit erkannt hatte, konnte es ihm nicht schwer sein, die Schwierigkeiten im Beweis gegen die Möglichkeit des Anfanges der Bewegung wie im „Achilles" auf die zweimalige unrichtige Voraussetzung der unendlichen Teilbarkeit des Weges zurückzuführen. Wenn Zeno ihn nun veranlasst hatte, dem Bewegten mehrere Stellen seines Weges zugleich zu geben und damit vermöge der bestimmten Geschwindigkeit jedem Weg sein bestimmtes Element zuzuschreiben (näher: einen Bruch desjenigen Aneinander, welches

1) K. VIII, 178.
2) Wie bei Aristoteles, Phys. VI, 2, p. 233 a, 11.
3) K. VIII, 177.

als „Element der starren Linie“ bezeichnet und später einer fingierten Teilung unterworfen wurde), so konnten nun Zeno's beide Gründe nichts mehr für Herbart bedeuten. „Der Anfang der Bewegung ist nicht kleiner als das Element des Weges. Das Einholen geschieht dann, wenn das Langsamere vom Schnelleren nur noch um das Element des Weges getrennt ist. Denn hier hat die geforderte Teilung des Weges ein Ende.“[1])

Zeno's drei Gründe waren beseitigt; allerdings um einen Preis: die Anerkennung des Widerspruches im Begriff der Geschwindigkeit. Dieser aber ist ein doppelter: 1. (hinsichtlich des Ortes) das Bewegte muss stets an zwei Orten zugleich gedacht werden: verschiedene Raumpunkte müssen demnach einerlei sein. 2. (hinsichtlich der Succession) die Succession, die doch — um der Richtung willen — aus Vorher und Nachher besteht, soll ohne Zeit gedacht werden, da das Hindurchgehen durch jedes Element des Weges keine Zeit verbraucht.[2]) Vom letzten Zweifel endlich befreite sich Herbart, als er erkannte, nicht nur, dass dieser Widerspruch in der Scheinwelt nur einer neben anderen sei, sondern auch, dass er ein bloss formaler sei, der keiner Auflösung, sondern nur klarer Bestimmung bedürfe: denn der Begriff prätendiert keine Realität, sondern bestimmt nur die Art der Zusammenfassung für den Zuschauer. Es ist ein schwarzer Fleck, der nur beleuchtet sein will, damit man nachweisen könne, dass er unschädlich ist.[3])

5. Bedeutung der zenonischen Beweise.

Zeno hatte wirklich versucht, die Bewegung überhaupt zu leugnen, natürlich nur in dem Sinne, dass er die sinnlich gegebene Tatsache der Bewegung für nicht so wirklich halten konnte, wie die eleatische „Eine“, weil sie gegen jeden Versuch des Denkens, sie auch nur annähernd begreiflich zu machen,

1) K. VIII, 178.
2) K. VIII, 179.
3) K. VIII, 175.

sich sträubte. Herbart war ihm unbefangen gefolgt. Er sah bald, dass Zeno's Gründe den, der im naiven Denken hängen bleibt, wirklich treffen. Wer dem Pfeil nur einen Punkt in jedem Augenblick geben will, für den ruht er wirklich. Wer die unendliche Teilung von Raum und Zeit wirklich einräumte, für den war sowohl ein Anfang der Bewegung als auch ein Einholen des Langsameren undenkbar. So hat Zeno, anstürmend gegen das empirische Wissen und gegen die Gereimtheit der gemeinen Weltansicht, nicht weniger für Herbart getan als Heraklit und Parmenides: er hat genau so wie sie die Motive des fortschreitenden Denkens in der Erfahrung aufgezeigt, indem er Herbart zur Anerkennung der widerspruchsvollen Erfahrung nötigte. Freilich tat er das nur indirekt, aber desto nachdrücklicher. Herbarts Aufmerksamkeit war erregt: die Erfahrung forderte ihre Erklärung; und sie wurde später geleistet in folgenden Sätzen: 1. Die Bewegung ist nicht an, oder in, sondern ausser dem Bewegten zu suchen: nämlich in den Orten der Bahn, die an dem Bewegten vorübergehen; sie beruht also nur auf der Vergleichung blosser Raumkonstruktionen. 2. Die Bewegung stellt kein wirkliches Geschehen dar, sondern nur ein objektiv-scheinbares: sie ist nichts ausser dem Beobachter, wenn auch nicht von der besonderen Natur des Beobachters abhängig. 3. Der Begriff der Geschwindigkeit enthält einen doppelten Widerspruch, der aber nicht aufgelöst, sondern nur recht verstanden zu werden braucht.

Zeno hat also den jungen Denker zur Anerkennung und Bearbeitung jenes „ewigen Widerspruches" genötigt, „welcher ein leeres Nichts, der nichtige Schlüssel ist zu den nichtigen Rätseln der Welt";[1]) und er hat ihm ein eindrucksvolles Beispiel einer fast gewaltsamen Enthaltsamkeit gegeben, die von Widersprechendem nichts wissen will, und lieber der betrügerischen Scheinwelt den Rücken kehrt. Zeno hat Herbarts ganze Lehre von der Bewegung hervorgerufen, damit aber und noch durch Anderes seiner Synechologie

1) K. II, 148; IV, 22.

den ersten Anstoss gegeben. Herbart aber wusste wohl, was er tat, wenn er den Mann stets als einen der Besten im Altertum ehrte, der die Unmöglichkeit einer realen Unendlichkeit, eines realen Kontinuums und der wirklichen Bewegung zum ersten Male, aber zugleich endgiltig erwiesen habe.

D. Die jüngere Naturphilosophie.

Neue ontologische und synechologische Fragen.

(Atomistik. Anaxagoras.)

Literatur: Herbart, Entwurf z. Vorl. (Atomistik) (K. II, 314 ff.). — Hauptpunkte der Metaph. § 3—7 (K. II, 191 ff.). — Lehrb. z. Einl. (K. IV, 192 ff., 215 ff.). — Über d. versch. Hauptansichten d. Naturphilos. (K. V, 129 ff.). — Allg. Metaph. I, §§ 47, 129, 130, 150 ff. (K. VII, 89, 256 ff., 293 ff.); — II, §§ 205—211, 231 ff., 240—301, 331—444 partim. (K. VIII, p. 61 ff., 98 ff., 112 ff., 245 ff.). — theoriae de attract. element. princ. metaph. (K. V, 155 ff.).

Ferner Bäumker, D. Probl. der Materie in d. griech. Philos. — Cornelius, Darstellung d. Allg. Metaph. nach Herbart (Z. f. ex. Phil., B. I, 1861, p. 225 ff.). — Flügel, Probleme, p. 51 ff., 85 ff. — Hartenstein, Probleme und Grundl. — Strümpell, Gesch. d. th. Philos. d. Griechen, p. 55 ff. — Thilo, k. pragm. Gesch. der griechisch. Philos. p. 37 ff., 47 ff. — Ders., k. pragm. Gesch. d. neueren Philos., p. 364 ff.

Betreffs des Problems der Materie überhaupt vergl. die reiche Literatur bei Cornelius, Grundzüge einer Molekularphysik, Halle 1866 (vergl. dazu die Rezension Z. f. ex. Phil., B. VII, 1868, p. 287 ff. und Z. f. ex. Phil., B. II, 1862, p. 113 ff.). — Ders., zur Molekularphysik, Halle 1875 —; ders., Abhandl. zur Naturwissensch. und Psych. 1887 —; ders., Über d. Bildung d. Materie aus ihren einfachen Elementen oder d. Problem d. Materie nach ihren chem. und physikal.

Beziehungen mit Rücksicht auf die sogen. Imponderabilien Leipzig 1856 (vergl. Z. f. ex. Phil., B. VI, 1867, p. 30ff.) u. a. Schriften dess. Verfassers. — Endlich auch Kramář, Probl. d. Mat., Olmütz 1871.

a) Ontologie.

I. Der Pluralismus.

1. Von dem ewig in sich tätigen Ich hatte sich Herbart plötzlich hinweggewandt zu dem widerspruchslosen Sein der Eleaten: er suchte etwas hinter dem Gegebenen, was ihm die Erfahrung ein wenig näher bringen könnte. Aber auch das Sein und seine Bestimmungen, so richtig sie sonst sein mochten, hatten diese Hoffnung nicht erfüllt. Denn nicht einmal das Seiende hatte er bei den Eleaten gefunden, viel weniger eine Erklärung des Scheins. Schon in der Spekulation des Leukipp aber lag der erlösende Gedanke, den Herbart sich zugleich selbst angebahnt hatte durch seine Bestimmung des Begriffes vom Sein. Mit dem Satze: wie vieles sei, bleibt durch den Begriff des Seins ganz unbestimmt, (weil die absolute Position als eine blosse „Art zu setzen" nichts darüber aussagen kann, wieviel zu setzen sei), — mit diesem Satze hatte sich Herbart von den Eleaten losgelöst und einen Grundgedanken der Atomistik in seine Metaphysik hereingezogen.

Wie Herbart dazu kam, von dem Einen Sein des Parmenides loszulassen und Vielheit des Seienden anzunehmen, wissen wir längst. Es war nichts Anderes als der Zwang des Gegebenen, der ihm die Richtigkeit der atomistischen Grundanschauung gebieterisch aufdrang. „Offenbar nämlich wird die eleatische Lehre von dem Vorwurf niedergedrückt, dass sie das Sein von der Erscheinung gänzlich losreisse und diese durch jenes nicht erkläre. So preiswürdig die Konsequenz im Denken, während das Band zwischen beiden noch nicht gefunden war, so ungenügend ist jede Vorstellungsart, welche dieses Band nicht aufzuzeigen vermag. Denn die Erscheinung eben deutet aufs Sein; und

wenn nichts erschiene, würden wir vom Sein nichts zu reden haben.“[1]) „Aus dem wahrhaft Einen, sagte Leukipp, wird nie Vieles; aus dem wahrhaft Vielen nie Eins. Vieles aber ist gegeben; also muss ein ursprünglich Vieles zum Grunde gelegt werden.“[2])

Offenbar ist dies die „auffallende Wahrheit“, von der „die Atomistik ausgeht“.[3]) Hier sah demnach Herbart zum ersten Male den Versuch, das reine Sein in irgend einer Weise in Beziehung zu setzen zu der Erklärung des Gegebenen. Hier waren doch Männer aufgestanden, die da erklärt hatten: wir kommen mit dem Einen nicht zu der Vielheit, die wir doch suchen sollen! Und hieran konnte Herbart lernen, wenn es ihm begrifflich nicht schon längst aufgegangen gewesen wäre, dass auch der starre Seinsbegriff der Eleaten nicht notwendig in unnütze und fehlerhafte Spekulationen führen muss.

Wenn man sehen will, wie schnell Herbarts Denken sich selbst aus den Fesseln eleatischer Starrheit entwand, so braucht man nur wieder in den nun schon oft genannten Kritiken der Schelling'schen Schriften (1796) zu lesen, wie neben der Aufnahme des Begriffes vom Sein auch von einer Mannigfaltigkeit des Seienden geredet wird, in der kein Widerspruch liege, solange man nicht „das Absolute, Unbedingte mit dem Unendlichen verwechsele“.[4]) Vom „mannigfaltigen, ursprünglichen Sein“ redet Herbart da ganz harmlos, als ob der Weg seines Denkens ihn nicht mitten durch eine Reihe von Leugnern der Vielheit hergeführt hätte. Der Gedanke einer Vielheit des Seienden liegt Herbart schon hier, wie später stets, so nahe, dass auch gar kein Versuch gemacht wird, den Monismus erst noch zu widerlegen. Der Pluralismus erscheint ihm von nun an stets als etwas Selbstverständliches. Nach alledem lässt sich wohl

1) K. IV, 194.
2) Ebenda.
3) K. IV, 192.
4) K. I, 14, 22 u. a.

sagen: der Pluralismus in Herbarts System ist so alt wie der Begriff des Seins: ja er war die Bedingung, unter der allein der junge Herbart jenes eleatische Element aufnehmen konnte, ohne Seitenwege einzuschlagen.

2. Freilich hatte sich auf dieser Grundlage ja auch die Atomistik Leukipps begründen lassen. Und Herbarts Metaphysik sowie Leibniz's Monadenlehre und die Atomistik verbindet eine wirkliche Verwandtschaft, deren sie sich auch nicht zu schämen braucht.[1]) Aber allem Anschein nach ist diese Verwandtschaft beider — nur um des zu Grunde liegenden Pluralismus willen — Herbart doch so gering erschienen, dass er sich ihrer gar nicht besonders rühmt. Wie äusserlich ist sie doch auch! Man darf deshalb annehmen, dass auf die Entstehung seines Pluralismus weit mehr die Fehler der Eleaten, als die Lehren der Atomiker selbst von Einfluss gewesen sind. Herbart spricht auch von der Atomistik weniger mit Achtung als (wenn auch aus anderen Gründen) mit einer gewissen Geringschätzung. Aber darin eben zeigt sich, dass nirgends das Bewusstsein bei ihm vorhanden war, in anderer wesentlicher Beziehung den Atomikern viel Positives zu verdanken. Erfahrung und der gesunde Menschenverstand haben offenbar den jungen Herbart mehr von den Eleaten hinweggetrieben als die Atomistik. Denn der Gedanke, dass nur eine Vielheit des Seienden der Vielheit des Scheins gerecht werde, lag zu dringend jedem verständigen Leser des Parmenides vor Augen.[2]) Die Atomistik aber hatte nur genau ebenso die Kraft eines Beispiels wie Leibniz's Monadenlehre und später die moderne Chemie. Bei ihnen allen fand Herbart nur die Bestätigung seiner Theorie, die von vielen Elementen lehrte, welche „ungeachtet alles Wechsels der Zustände, die sie in zufälligen Mischungen durchlaufen, dennoch innerlich, ihrem Wesen nach bleiben, was sie ursprünglich sind". Demnach stammt Herbarts Pluralismus nicht in erster

1) K. VIII, 418; VII, 262.

2) Vergl. Hartenstein, H.'s kleinere philos. Schriften, Einl. p. XXXII.

Linie von der Atomistik, sondern seine Wurzeln wie die der Atomistik lagen in offenkundigen eleatischen Fehlern.[1])

II. Folgerungen aus dem Begriffe des Seins.

1. „Das Seiende muss Vieles sein." Soweit war Leukipp gekommen. Dazu hielt er fest an dem Erbe des Parmenides: der Unveränderlichkeit des Seienden. Darin erkennt auch Herbart nicht nur Ansätze, sondern Grundwahrheiten der rechten Metaphysik. Aber wie verschieden doch sind die Wege, die von dieser Grundanschauung weiterführen zu den Weltbildern des Demokrit, Anaxagoras, Leibniz, Herbart! Was Leukipp und Demokrit fast in allen ferneren Sätzen leisten, war für Herbart unbrauchbar; zeigte nur, wie wenig Mühe sich die Atomiker gaben, die absolute Position festzuhalten, wie leicht sie der Versuchung erlagen, Reales und Räumliches in Beziehung zu setzen, und wie wenig sie, in synechologischen Untersuchungen fortschreitend, geneigt waren, dem Widersprechenden in ihren Gedanken nachzuhängen und gar den Versuch zu seiner Lösung zu machen. Das letztere Urteil musste sich ganz besonders auch Anaxagoras gefallen lassen, wenn Herbart auch ein paar wertvolle Gedanken bei ihm finden mochte.

Eine unendliche Anzahl qualitativ gleichartiger, nur quantitativ (der Grösse, Gestalt, Schwere nach) verschiedener, ausgedehnter und undurchdringlicher Atome in ursprünglicher Bewegung: dies setzten die Atomisten als seiend. Damit war einer ganzen Reihe metaphysischer Ungereimtheiten der Zugang geöffnet; und der junge Herbart konnte lernen, wohin die Metaphysik mit unendlich vielen gleichartigen und

1) Dem widerspricht auch nicht die Art, wie Herbart selbst den Grundgedanken der Atomistik als einen „Versuch" benutzt, „das eleatische System zu verbessern" (K. IV, 194; II, 314). Denn das geschieht in Schriften, die dem Anfänger einen Weg bahnen wollen durch das Gewirr philosophischer Meinungen, gibt aber nicht notwendig Herbarts eigenen Entwickelungsgang wieder.

noch dazu harten Atomen kommt. Zwar fand er doch meist den guten Willen, die absolute Position festzuhalten: die Atomistik wurzelte zu stark in der eleatischen Grundanschauung, welche gebot, die Atome für qualitativ einfach zu erklären. Denn die absolute Position vertrug sich weder mit mehreren Wesensbestimmungen noch mit ursprünglicher Kraftbegabung.

2. Aber schon bezüglich der Frage, wie vieles zu setzen sei, sah Herbart Fehler. Der Begriff der Unendlichkeit ist ein leeres Gedankending. „Keine Vorstellung kann das Unendliche erschöpfen; es bleibt immer etwas nachzuholen." Und „die unendliche Anzahl der realen Wesen . . . würde keine absolute Position vertragen (weil die Qualität des Seienden allen Begriffen der Quantität schlechthin unzugänglich ist), sondern stets mit dem Vorbehalte behaftet sein, noch etwas beizufügen, welches in der jetzt vollzogenen Setzung nicht enthalten sei".[1]) Wie schwer doch war jener hohe Begriff vom Sein in seiner Reinheit festzuhalten, wie leicht zu verletzen! Das hatte Herbart schon bei Zeno erfahren müssen. Und auch hier bei Leukipp war er trotz des offenkundigen Bestrebens, ihn festzuhalten (Unveränderlichkeit), schon wieder verletzt. Herbart aber lernte, wie er festgehalten werden müsse, und widerlegte Leukipp, indem er über Zeno zurückging auf Parmenides. Denn unschwer lässt sich, wie schon oben S. 73 bemerkt worden ist, in Herbarts Worten die Meinung jenes Eleaten wiedererkennen, der gesagt hatte: *οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι. ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές, (μὴ) ἐὸν δ'ἂν παντὸς ἐδεῖτο.*[2])

III. Sein und Geschehen.

1. Nun aber schien ein unverfänglicherer Gedanke aufzutreten, als Leukipp sagte: das Reale ist qualitativ gleichartig. Schien es doch einfacher zu sein, nur von verschiedener Gestalt, Grösse, Schwere zu reden, aber bezüglich der Qualität keinen Unterschied anzuerkennen. Der Gedanke

1) K. VIII, 196.
2) Diels, a. a. O., B. I, p. 120, Zeile 11 f.

allerdings war bestechend, gar keine Rücksicht zu nehmen auf das, was die Atome an sich sind, und nur aus dem völlig Gleichartigen die Erscheinungen herzuleiten. Aber wie bald hat Herbart das ganz Unmögliche dieser Annahme eingesehen. Diese Gleichartigkeit, das war eine jener „fremden Ideen, welche die Phantasie unvermerkt in die Schlussfolge einzuschieben liebt, und wodurch sie den ganzen ferneren Lauf derselben verfälscht". So sagt Herbart schon 1798 von den Atomen![1]) Dass man mit blosser Verschiedenheit der gegenseitigen Lage, mit Mischung und Entmischung, mit blosser Bewegung der Atome schon eine Reihe von chemischen Erscheinungen nicht erklären kann, noch viel weniger die geistigen, dies ist es, was Herbart später immer wieder der Atomistik entgegenhält. Und zwar behandelt er sie mit Recht als einen längst veralteten, unbrauchbaren Versuch, als eine einseitige Ansicht, als „eine alte Fabel, an die niemand mehr glaubt und die der Natur Gewalt antut".[2]) „Das System häuft immer nur Masse zu Masse. Die Welt ist aber keine Sandwüste, in der durch den Wind Sandhaufen sich häufen ohne alle Kohärenz. Sie ist mehr als ein Aneinanderliegen von Teilen: diese müssen aufeinander wirken, und davon weiss das System nichts."[3]) „Die Materie kann nicht, wie die gedankenlose Atomistik meint, eine blosse Anhäufung undurchdringlicher Teile sein, die nebeneinander lägen ohne einen Grund des Zusammenhangs und der inneren Konfiguration."[4])

Woran aber liegt es denn, dass hier keine Möglichkeit vorliegt, der Natur des Gegebenen gerecht zu werden? Es kann nur daran liegen, dass keine Verschiedenheit, also auch kein Gegensatz in den Qualitäten der absolut einfachen Wesen zugelassen wird. Denn unter gleichartigen Wesen ist keine gegenseitige Bestimmung der Qualitäten möglich:

1) K. I, 85.
2) K. V, 130.
3) K. II, 316.
4) K. V, 133.

da bleibt nur ein Verschieben der Begrenzungen übrig unter Zuhilfenahme einer ursprünglichen oder abgeleiteten Bewegung.

Die notwendigste Verbesserung dieses offenbaren Fehlers fand Herbart schon in dem Gedanken einer unbestimmten (oder unendlichen?)[1]) Anzahl qualitativ verschiedenartiger Elemente des Anaxagoras, der deshalb auf die Gestalt dieser Elemente keine Rücksicht mehr zu nehmen braucht. (Eine Annäherung an den modernen Gedanken einer „Zerlegbarkeit der Materie ins Unendliche".)[2]) Und wenn zwar mit ihm die wesentlichen Fehler des atomistischen Systems noch nicht vermieden werden konnten, so hat Herbart doch die Annahme einer Vielheit ungleichartiger Elemente als eine Verbesserung des Systems angesehen.[3])

2. Aber das auch noch bei Anaxagoras geforderte blosse Aneinander kleinster Teile war und blieb eine Halbheit; denn hier blieb „Mischung und Entmischung die einzige Art der Veränderung, des Entstehens und Vergehens":[4]) vor allem die Chemie forderte zur Erklärung ihrer Erscheinungen von Herbart den Gedanken einer Durchdringung: „denn mit blossen Begriffen von Bewegung . . . ist in der Chemie nicht viel anzufangen. Wo beinahe alle scheinbaren Qualitäten, durch die man ein Ding erkennt und von anderen unterscheidet, sich verändern, sobald zwei chemische Stoffe zusammen kommen, da muss die Veränderung doch tiefer

1) Je nach Übersetzung des „ἄπειρον"!

2) Vergl. K. IV, 197. Anm.

3) K. II, 316; IV, 197. Es ist übrigens interessant, welch' geringe Bedeutung Herbart der teleologischen Weltansicht des Anaxagoras beimisst. „Der nackte Dualismus", sagt er, „zeigt wenig Überlegung der früher schon erwogenen Schwierigkeiten und ist deshalb hier weiter nicht merkwürdig." (K. IV, 197.) Dieser Satz ist charakteristisch für die in manchen Fällen nicht abzuleugnende, wenn auch in der Sache begründete Einseitigkeit Herbartischer Urteile. Freilich trifft hier die Geringschätzung, die Herbart dem von Anaxagoras gewissermassen als deus ex machina gebrauchten νοῦς beimisst, zufällig mit den Ansichten Vieler aus alter und neuer Zeit zusammen.

4) K. II, 316.

eingreifen, als in die blosse Lage dessen, was aussereinander ist. Der bekannte Ausdruck „chemische Verwandtschaft", dunkel wie er ist, deutet auf ein inneres Verhältnis der Qualitäten und zwingt uns zu überlegen, ob nicht das Innere des Einen vorhanden sei für das Andere?" [1])

Wenn nun schon die Erfahrung der Chemie eine Durchdringung darbot, bei der „keines sich an das Andere verliert", aus der jedes unversehrt, so wie es war, wieder hervortreten kann,[2]) und wenn ferner die Atomistik mit ihrem gedankenlosen Vorschlag eines blossen Aneinander weit hinter der Natur des Gegebenen und weit hinter jeder gegebenen Einheit des Bewusstseins zurückblieb, so war für Herbart nur die Notwendigkeit gegeben, den Schritt wieder rückwärts zu tun, den die Atomiker vom rechten Wege hinweggetan hatten: nämlich die Undurchdringlichkeit der Elemente und — eine damit eingetretene Notwendigkeit — mit Anaxagoras die qualitative Gleichartigkeit fallen zu lassen. Wie hätte er sich sonst (bei gleicher Qualität) ein Füreinandersein der Elemente denken sollen? Auch wenn er die formale Bedingung der Wechselwirkung, das Zusammen zweier oder mehrerer qualitativ gleichartiger Wesen, annahm: was für Neues entsteht, wenn Gleiches zu Gleichem zusammengefasst wird? „Von zwei oder mehreren völlig gleichen Wesen kann keines dem anderen etwas bieten, was dieses nicht auch an sich hat." [3]) Aber auch die qualitative Ungleichartigkeit der Elemente allein half nichts: es musste „Bereitwilligkeit geschafft werden für die richtige Lehre von der Durchdringung". Die Teile sollen doch aufeinander wirken. Denn „es muss etwas geschehen, wodurch mittelbar oder unmittelbar diejenige Mannigfaltigkeit entsteht, welche sich unseren Augen als ein Vieles der Eigenschaften eines Dinges darstellt";[4]) es muss etwas geschehen, wodurch unseren Augen die Erscheinung einer räumlichen Existenz

1) K. VII, 130 f.
2) Ebenda.
3) Flügel, Probl., p. 72.
4) K. VIII, 88.

des Realen entsteht; es muss etwas geschehen, wenn wir Zuschauer glauben sollen, ein Ding verändere seine Merkmale. Die Atomistik aber hatte sich den Weg zu diesem Geschehen, zu der richtigen Lehre von der Kausalität schon verschlossen, als sie die qualitative Gleichartigkeit und absolute Härte der Atome annahm; Anaxagoras aber hatte den Fehler nur zur Hälfte verbessert.

3. Denn auch mit der Annahme einer qualitativen Verschiedenheit der Realen allein ist noch nichts geholfen. Es ist doch die Aufgabe der Metaphysik, „das Bunte aus dem Einfachen zu erklären".[1]) Wozu aber sollte die einfache Qualität des Einfachen, wenn auch Verschiedenen, dienen? Die das Wesen spaltende Vielheit ist verboten. Was wird aber aus der Einfachheit? Nichts! Denn es kann ja doch aus ihr allein keine Folge abgeleitet werden. „Mögen die Elemente gleichartig oder verschieden sein," — so wirft der Atomiker ein —, „es bleibt doch immer eine Atomenlehre, die nur Trennung und Mischung der Teilchen kennt und, nach deiner Meinung, um der Strenge der absoluten Position willen der allgemeinen Verkettung der Dinge entzogen ist". — Demnach scheinen Herbarts Reale allerdings ebenso wie die Atome „steif und starr" in ihrer Isolierung nebeneinander zu stehen; „keins enthält das Andere, keins kümmert sich um das Andere, oder bietet gar dem anderen einen Punkt des Angriffs".[2]) Es sind Dinge, die „sich nicht zu Systemen verknüpfen lassen, in denen etwas wirklich geschähe, sondern nur zu Summen, Haufen, Aggregaten, deren ganze Zusammensetzung dem ordnenden Geiste des Zuschauers überlassen bleibt".[3]) Die Verwandtschaft Herbarts mit Leukipp scheint so gross zu sein, dass die eine Atomistik von der anderen nur durch das Beiwort „qualitativ" unterschieden werden kann.

1) K. VIII, 69.
2) K. VIII, 72 partim.
3) K. VII, 256; vergl. Flügel, a. a. O., p. 65.

Qualitative Atomistik![1]) Herbart spottet ihrer in seiner Metaphysik,[2]) als ob nur der Leser die Verlegenheit empfinden sollte, als ob sie niemals für Herbart selbst ein Problem gewesen wäre! Ja, wenn er jetzt auffordert, ihn wegen der Verlegenheit, in der er sich zu befinden scheint, zu bedauern oder zu belachen, so geschieht es jetzt allerdings in dem Gefühle der Sicherheit, in welchem er sich befindet, nachdem er dem Abgrunde der qualitativen Atomistik entronnen ist. Dieses frohe Gefühl der Sicherheit, welches die überwundene Gefahr als eine Kleinigkeit erscheinen lässt, hat aber nur der, welcher vor einer wirklichen, als gross empfundenen Gefahr stand. Und man darf wohl sagen: die qualitative Atomistik ist für den lernenden Herbart eine wirkliche Gefahr gewesen: darum auch kann er jetzt so spotten über die Unfähigkeit der mechanischen Naturphilosophie, über ihre mühevollen, aber vergeblichen Versuche, durch Häufung von Masse an Masse die vielgestaltige Natur, ja Leben und Denken begreiflich zu machen. Freilich, wer von Leibniz etwas von inneren Zuständen der Monaden gehört oder von der modernen Chemie etwas von chemischer Durchdringung gelernt hatte, dem war es leicht gemacht worden, über verkehrte Wege zu spötteln.

Ganz gewiss aber hat die jüngere griechische Naturphilosophie, und besonders die Atomistik, einen guten Anteil an der Führung der Gedanken des jungen Herbart gehabt: diese Männer wiesen ihn eben hin auf einen Weg, der nicht zum Ziele führte. Und Herbart musste erst ihren Gedanken nachgehen, wenn er zu der Gewissheit gelangen wollte, dass es von der völlig einfachen Qualität der verschiedenen Realen keinen anderen Weg gab, um zu einem wirklichen Geschehen zu gelangen, als die „zufälligen Ansichten". Dementsprechend musste erst die unendliche Anzahl der Realen, erst die qualitative Gleichartigkeit, erst die Undurchdringlichkeit in ihren Fehlern erkannt und erst die

1) Vergl. dazu K. VII, 256 ff.; VIII, 69 ff., 88 ff.
2) K. VII, 256.

Verlegenheit der qualitativen Atomistik bis auf die Neige durchgekostet sein, ehe Herbart zu der ursprünglich doch ausserhalb dieses Gedankenkreises liegenden Theorie der „zufälligen Ansichten“ entschliessen konnte. Dieser Gedanke der „zufälligen Ansichten“ musste selbst erst wieder verarbeitet werden, damit Herbart von sich selbst die Meinung fernhalten konnte, als sei er ein „Produkt der Schwärmerei“, damit er sich selbst darüber Gewissheit verschaffen konnte, dass er „ein wissenschaftlich klarer und durch hinreichende Proben belegter Gedanke sei, dessen die Spekulation nicht entbehren kann“.[1])

Dann aber hatte er sich den Weg gebahnt zu einer ganz anderen Naturphilosophie, als sie von den Atomikern geleistet worden war. Seine Naturphilosophie stand auf dem Hauptsatze: die Materie ist das Resultat innerer Zustände ihrer Elemente, nicht aber das Resultat äusserer Gestaltung; und die ganze Naturphilosophie ist Nachweisung des notwendigen Zusammenhangs der inneren und äusseren Zustände.[2]) „Der Begriff der formalen Notwendigkeit, dass die äusseren Zustände sich richten müssen nach den inneren,“ d. h. nach den Selbsterhaltungen gegen die Elemente, mit denen ein jedes Element zusammen ist, ist der wichtigste in Herbarts Naturphilosophie.[3]) Wie himmelweit entfernt ist diese doch von der Atomistik! Hatte Herbart einmal schon durch seine Verwerfung der Fernwirkung Bereitwilligkeit geschaffen für die richtige Lehre von der Durchdringung, so musste nun noch der Hinweis auf die Fehler der Atomistik und auf die Verlegenheit einer qualitativen Atomistik jede Anhänglichkeit an undurchdringlichen Atomen mit allen ihren Konsequenzen für immer als eine Torheit erscheinen lassen.[4])

4. Unveränderliche, schlechthin einfache Qualität! Wie nahe berühren sich die Ausgangspunkte der jüngeren Natur-

1) K. VIII, 74.
2) K. V, 133.
3) K. VII, 17.
4) K. VIII, 115, 158 f.; Flügel, Probleme, p. 63 ff.

philosophie und Herbarts. Aber wie die Pole stehen sich beider Resultate gegenüber. Von atomistischen Prinzipien zwar nahm Herbart bisher nichts auf: was an Gleichheit vorhanden war, stammte von der gemeinsamen Grundlage der eleatischen Lehre. — Aber indirekt haben die Prinzipien der Atomiker keine geringe Bedeutung gehabt: indem Herbart ihre Gedanken durchdachte, lernte er nicht nur dies, dass mit qualitativ gleichartigen Atomen weder Natur noch Geist, weder Leben noch Denken, sondern nur Totes, Massen, wie Sandhaufen aus Sandkörnern zusammensetzbar waren. Aber dies ist das weniger Wichtige.

Wichtiger ist dies, dass Herbart in der weiteren Ausgestaltung atomistischer Gedanken bei Anaxagoras sehen konnte, dass auch eine Verbesserung jenes auffallendsten Fehlers (der qualitativen Gleichartigkeit) allein noch zu nichts helfen konnte: sondern dass es noch anderer Gedanken bedurfte, um das Vielgestaltige der Erscheinungen und besonders des geistigen Lebens zu erklären. Nur zwischen den Zeilen oft lässt sichs lesen, was Herbart dieser Naturphilosophie verdankt: es sind nicht Prinzipien, die sie ihm gegeben, wohl aber Richtlinien, die sie ihm gesteckt hat. Sie bewahrte ihn vor Abgründen, indem sie ihm das gänzlich tote Gerippe einer aus blossen Massen zusammengesetzten Welt zeigte. Wenn aber Herbart von ihr im Tone der Verachtung redet, so hat er von ihr eben mehr gelernt, als er selbst weiss!

b) Synechologie.

(Das Problem der Materie).

I. Das Problem bei der Atomistik (und Zeno.)

Auch mit Bewusstsein hat Herbart ein Stück aus der Leukippischen Metaphysik aufgenommen. „Leukipp kam, — wir wissen leider nicht, woher, und möchten fast sagen: die Metaphysik selbst schickte ihn im Namen des Problems von der Materie.“ [1]) Von ausgedehnten Atomen

1) K. VII, 259.

redete Leukipp. Das schien ihm gar keine Schwierigkeit zu bedeuten. Wenn die Ausdehnung auch so gering sein mochte, dass sie nicht mehr sinnfällig war, so hing er doch dem landläufigen Vorurteil an, Realität und Ausdehnung sei gleichbedeutend, und Unausgedehntsein (d. h. quantitative Einfachheit) sei soviel wie Nichtsein. So konnte Herbart urteilen: „die Atomenlehre . . . verstricke sich bald in Irrtümer und habe daher mehr durch ihr Falsches geschadet als durch ihr Wahres genützt".[1])

Ein Versuch wenigstens war gemacht, sich aus den kleinsten denkbaren, ausgedehnten Wesen eine Welt zusammenzusetzen, wie man doch sollte, da die Erfahrung kein beziehungsloses Eines Sein, sondern ein zusammenhängendes Vielerlei forderte. Mochte der Versuch auch vergeblich sein, so war es doch für Herbarts Lehre wichtig, dass hier zum ersten Male[2]) ganz deutlich darauf hingewiesen wurde, dass in der uns gegebenen Materie ein Problem liegt, welches nicht einfach dadurch zu „lösen" war, dass man sagte: Materie ist das räumliche Reale. „Diesem Irrtum nämlich hat Leukipp klar und bestimmt Ausdruck gegeben." Und mit ihm trat die Synechologie auf den Plan. „Aber dieser Irrtum muss berührt werden, wenn man den Weg zur Naturphilosophie gehen will. Er gehört zu den Punkten, gegen die man sich stemmen muss, um weiter zu kommen."[3])

Ganz selbständig schienen Leukipp und Demokrit auf den Gedanken gekommen zu sein, die Materie aus kleinsten, aber doch noch ausgedehnten Atomen bestehen zu lassen. Sie hatten sich nicht überlegt, dass nach eleatischen Grundsätzen, deren wichtigsten doch auch sie aufgenommen hatten, das Seiende nicht ausgedehnt sein darf.

---

1) K. IV, 192.

2) Man darf es der poetischen Freiheit jenes S. 104 Anm. 1 zitierten Wortes verzeihen, dass es nicht ganz genau ist. Denn auch Herbart weiss, dass schon Zeno das Problem der Materie diskutiert hat (vergl. K. II, 312).

3) K. IV, 192. Zu dem Folgenden vergl. besonders Flügel, Probleme, p. 32 ff. und 85 ff.

Oder wenn sie von Zeno's Gegengründen überhaupt wussten, so haben sie gewiss nicht viel davon gehalten.[1]) Um den Begriff des Vielen als undenkbar abzuweisen, kam schon Zeno auf die einfachen Bestandteile des Vielen; und auf die Frage, haben diese einfachen Bestandteile Grösse oder nicht, sagte er mit Recht: Nein! Was einfach ist, hat keine Grösse (erster Satz). Er fügte aber falsch hinzu: „also ist es Nichts" (zweiter Satz): und begründete dies damit: „was, zu einem Anderen hinzugesetzt, dieses nicht vergrössert, ist Nichts. An diesen zweiten (falschen) Satz glauben auch Leukipp und Demokrit: „nirgendssein und überall nichtsein" ist auch ihnen identisch; daher muss das Seiende ausgedehnt sein und in den Raum gesetzt werden.[2]) Jenen ersten (richtigen) Satz aber kennen sie nicht, wissen also auch nicht, dass das Verhältnis zwischen Realität und Ausdehnung bei Zeno in beiden Sätzen ein verschiedenes ist. Fügt man dem ersten Satz den von Zeno stillschweigend vorausgesetzten Untersatz hinzu: „das Seiende ist einfach": so erhält man folgenden Schluss:

Was einfach ist, hat keine Grösse.
Das Seiende ist einfach.
Das Seiende hat keine Grösse.

Hier ist die Ausdehnung etwas von der Realität Verschiedenes. Der zweite Satz aber: „weil das Seiende keine Grösse hat, ist es nichts", setzt die Identität beider voraus: eben die Realität soll nach ihm in der Ausdehnung bestehen. Aus dieser falschen Gleichsetzung von Realität und Ausdehnung folgt allerdings das Dilemma, dem Zeno scheinbar nicht entfliehen kann.

Leukipp nun verwendet den Begriff des räumlichen Realen ganz unbefangen, ohne die Schwierigkeiten zu fühlen, die in ihm verborgen liegen.

1) Vergl. oben p. 82.
2) K. VI, 222.

II. Das Problem bei Herbart.

1. Herbart fand in dem atomistischen Versuch, durch eine Atomenlehre das schwierige Problem zu „lösen", einen Durchgangspunkt seines metaphysischen Denkens. Ihm erschien es als „ein Vorurteil eines rohen, falschen Realismus, in vollem Ernste das Reale in den Raum zu setzen",[1]) allerdings ein psychologisch begreifliches Vorurteil. Denn es muss „dem gemeinen Verstand" und der unbefangenen Betrachtung nahe liegen, „das Sein und den Raum so besonders genau mit einander befreundet zu glauben", vor allem deshalb, weil die nämlichen sinnlichen Erscheinungen, welche ohne weiteres für real gehalten werden, sich auch vermöge der besonderen Form der Verschmelzung, die sie im Bewusstsein annehmen müssen, als ein Räumliches entfalten.[2]) Darum musste Herbart anerkennen, dass in der atomistischen Spekulation ein neues metaphysisches Problem zutage getreten war, das auch wirklich gegeben zu sein beanspruchte; aber er musste zeigen, dass die Atomistik bei ihrer „Lösung" sofort die absolute Position verletzt, und hinzufügen, dass auch im realen Kontinuum ein Widerspruch liegt.[3]) Die Widerlegung der Atomistik war auf keinen Fall eine schwierige Aufgabe. Wenn wirklich versucht wurde, das Reale in den Raum zu setzen und das Seiende durch räumliche Prädikate zu bestimmen, so gaben vor allem die Eleaten dem jungen Herbart die Waffen in die Hand, mit denen er die Atome mit Leichtigkeit aus dem Reiche des Seins in das der leeren Gedankendinge vertreiben konnte. Denn schon Zeno war durch den Begriff der absoluten Position veranlasst worden, eine Vermischung von Seiendem und Räumlichem abzuweisen; das Reale wird ja durch absolute Position gedacht, das Ausgedehnte aber, welches sich dehnt, durch viele verschiedene auseinander liegende Teile, also jedenfalls nicht einfach ist, verträgt die absolute Position nicht.[4]) Darum so sehr man

1) K. IV, 221; VI, 222.
2) K. VI, 222.
3) K. II, 312.
4) K. VII, 292; II, 315.

der Meinung sein kann, dass das Problem der Materie und die ganzen Versuche der Naturphilosophie zeitlich das letzte Stück von Herbarts metaphysischer Arbeit gebildet haben, so ist doch nicht zu glauben, dass Herbart zur Widerlegung des Vorurteils, als sei das Reale räumlich zu denken, allzulange Zeit gebraucht habe. Das Niederreissen falscher Meinungen ging hier wie immer viel schneller als das Aufbauen der richtigen. Ein genauer Zeitpunkt lässt sich in Herbarts Entwickelungsgang fast nie bestimmen. Schon das runde Urteil über Demokrit vom Jahre 1798,[1]) verglichen mit den Tatsachen, die oben über die Beschäftigung Herbarts mit Zeno mitgeteilt waren, macht es in hohem Grade wahrscheinlich, dass Herbart schon damals die Atomistik zu widerlegen sich stark genug fühlte. Im „Entwurf zu Vorl." etc. (1807) aber begründet Herbart den Widerspruch im Grundgedanken der Atomistik ausdrücklich eben durch jenes Sündigen gegen die absolute Position.[2]) Die Lösung des Problems der Materie finden wir dann ausführlich erörtert in den theoriae de attractione elementorum principia metaphysica (1812).[3]) Hier ist dem Widerstreit zwischen Realität und Kontinuität abgeholfen worden durch den Begriff des „wirklichen Geschehens". Um zu verstehen, in wie weit Leukipp's Atome den Ansatzpunkt für Herbarts Denken bildeten, und inwiefern sie ihn nötigten, über sie hinauszugehen, müssen wir kurz auf die Probleme noch eingehen.[4])

„Materie ist das Reale, sofern es als ausgedehnt betrachtet wird." Dieser Gedanke, seit Leukipp und Descartes u. a. ganz geläufig geworden — so führt Herbart aus — ist dennoch ein Widerspruch. „Das Ausgedehnte soll sich dehnen durch viele verschiedene, aussereinander liegende Teile des Raums." . . . „Das Eins, welches sich dehnt, soll

1) K. I, 85.

2) K. II, 315.

3) K. III, 155 ff.

4) Vergl. folgende wichtigsten Stellen: IV, 150 ff.; VI, 222 ff.; VII, 253 ff.; VIII, 67 ff., 110 ff. und Flügel, Probl. p. 85 ff.

dasselbe sein mit dem Vielen, worin es durch die Dehnung zerreisst.“ [1]) Der Begriff der Materie also, wie er hier vorliegt, fällt unter den Begriff des Vielen, was Eins sei.[2])

Ferner fordert der Begriff der Materie, die als räumlich und zugleich real doch als ein Kontinuum gedacht werden müsste, die Teilung heraus. (Denkt man ein Reales nicht als kontinuierlich zusammenhängend, in einander überfliessend, sondern als aus diskreten, nebeneinander liegenden Teilen bestehend, so ist jeder Teil ein Seiendes, und das Ganze als Vieles gedacht, verträgt nicht die absolute Position).[3]) — Jene Teilung müssen wir aber ins Unendliche fortsetzen, weil jeder Teil noch als ein Ausgedehntes gedacht werden soll. „Unsere Vorstellung der Materie ist also jederzeit noch im Werden begriffen; sie wird niemals fertig,“ [4]) wenn wir nicht wie Leukipp gänzlich unmotiviert plötzlich die Teilung abbrechen, die Atome für die letzten Teile erklären, und, um das nicht selbst wieder zurücknehmen zu müssen, ihre Unteilbarkeit (neben der Ausdehnung!) behaupten wollen. Da wir aber die geforderte Teilung nicht abbrechen dürfen, so erreichen wir das unabhängige Dasein aller materiellen Teile niemals: niemals also das, was, unserer Meinung nach, an der Materie wahrhaft ist.[5]) Mögen wir auch mit Mikroskopen kommen: die letzten Teile verharren in ihrem Trotz, sich nicht finden zu lassen, und halten uns nur unsere Ohnmacht vor Augen.[6])

Aber wir könnten uns doch in der unendlichen Teilung getäuscht haben! Nehmen wir daher an: das Einfache sei erreicht! Nun mögen wir rückwärts versuchen, aus ihm im Denken eine Materie zusammenzusetzen. Wie viel Einfache müssen wir wohl nehmen, um mit ihnen einen endlichen

1) K. IV, 150.
2) K. VII, 253.
3) K. VIII, 67; Flügel, a. a. O., p. 33.
4) K. IV, 151; VIII, 67.
5) K. IV, 151.
6) K. VII, 259.

Raum auszufüllen? (— einmal den Fall gesetzt, die Geometrie erlaube es uns, das Raumerfüllende aus einfachen Teilen zu konstruieren). Offenbar scheitern wir bei der Zusammensetzung genau so wie bei der Teilung an der Unendlichkeit. Leukipps Atome brechen die unendliche Teilung ab: nun sind sie zwar „unsinnliche Wesen", „allein sie schmeicheln der Phantasie, als ob sich aus ihnen ganz bequem die Materie zusammensetzen liesse".[1]) Wir aber meinten, „ein endliches Reales zu haben, indem wir Materie sahen und fühlten. Die Unendlichkeit schiebt sich in das Endliche hinein, und doch kann sie den endlichen Umfang nicht im geringsten vergrössern. Die Realität weicht zurück, sie verliert sich im Unendlichkleinen, und wenn sie selbst da noch wäre, wir könnten sie ebensowenig als Grundlage des vor uns stehenden Realen gebrauchen, als wir geneigt sind, diese Realität fahren zu lassen und Materie für blossen Schein zu erklären".[2])

2. Was hat denn nun Leukipp eigentlich für Herbart getan, als er ausgedehnte Atome real setzte? Er hat Herbart gezeigt, dass es ein Trug ist, zu meinen, aus diesen gemeinen, irdischen Atomen die Materie zusammensetzen zu können; er hat ihm gezeigt, dass, wenn reale Prädikate jedes einzelnen Seienden vom Raume abgeleitet werden, dabei die räumlichen Gegensätze in das Was des Seienden hineinkommen und die absolute Position gefährden; er hat gezeigt, dass man in psychologischer Beziehung mit seiner Lehre auf die Unmöglichkeit einer Einheit des Bewusstseins und auf die unfruchtbare Meinung des Materialismus, und in metaphysischer Beziehung endlich auf den nackten Widerspruch des räumlichen Realen selbst kommt. Aber er hat ihn auch darauf hingewiesen, dass dies alles notwendig in Beziehung eben auf das zusammenfassende Denken geschieht und in jedem menschlichen Kopfe immer wieder geschehen muss.[3])

1) K. VII, 259.
2) K. IV, 152.
3) K. VI, 222.

Daraus aber ergab sich für Herbart nach der logischen Regel, dass, wo ein Widerspruch in den Dingen oder vielmehr in unserer gewiss falschen Auffassung der Dinge sich geltend macht, man sich schleunigst aufmachen müsse, um den falschen Begriffen eine andere Gestalt zu geben, — daraus ergab sich die Notwendigkeit, das Reale als unräumlich zu denken, Raumbestimmungen aber nur als Formen der Zusammenfassung für den Zuschauer mit jenem zu vereinigen.[1]) Natürlich war damit für die Synechologie noch nichts geleistet, sondern nur die Voraussetzung geschaffen, unter der ihre eigentliche Aufgabe erst entstehen konnte; denn das ist diese: „zu zeigen, wie eben aus dem unräumlichen Realen sich etwas zusammensetzen könne, das dem Zuschauer das Phänomen der Materie darbiete“,[2]) eben der Materie, die als räumliches Reales nicht in das Reich des Seins und nicht in das des wirklichen Geschehens gehört, sondern blosse Erscheinung ist. Nun musste Herbart zwischen dem vorgeschriebenen Begriff der Realität und dem ausgeschlossenen der Kontinuität[3]) eine Vermittelung suchen, um aus dem einfachen Realen dennoch eine Materie zu konstruieren. Die Begriffe der chemischen Durchdringung, des unvollkommenen Zusammen im speziellen sind es, die hier Herbart weiter führten; und das Resultat war dies, was wir schon berührten: „der ganze Grund, wodurch die körperliche Masse existiert, beruht darin, dass sich der äussere Zustand, die Lage der Elemente richtet nach dem inneren Zustande oder nach den Selbsterhaltungen jedes Elementes gegen die, mit welchen es zusammen ist“.[4])

3. Diese Lösung freilich ist Herbarts eigene Tat. Leukipp hat weder das eigentliche Problem überhaupt gefühlt noch auch nur das Kleinste dazu beigetragen, um

1) K. IV, 221.

2) K. VII, 17.

3) Warum die Materie nicht als Kontinuum gedacht werden darf, s. oben p. 109.

4) K. VII, 17.

auf den Hauptgedanken der inneren Zustände der einfachen Wesen hinzuweisen. Nur durch seinen Fehler trat das Problem der Materie in den Gesichtskreis Herbarts. Nun musste mit dem Satze: „das Seiende darf nicht ausgedehnt sein" der Schein einer räumlichen Existenz des Realen vereinigt werden. So Geringes hiernach Leukipp für Herbarts Metaphysik geleistet zu haben scheint, so ist dennoch seine Bedeutung nicht kleiner für die Geschichte der Metaphysik, als die eines Heraklit, Locke oder Fichte. Auch Heraklit hat einem Widerspruch nur klaren Ausdruck gegeben. Auch Locke musste bekennen, nicht zu wissen, wie die vielfachen Merkmale der einen grossen Unbekannten, der Substanz, inhärierten. Auch Fichte hat das widerspruchsvolle Ich nur gesetzt.

Aber eben mit diesen vier Männern „hat die Metaphysik ursprünglich angefangen".[1]) Durch das Setzen des Widersprechenden haben sie Herbart auf die wahren Probleme der Metaphysik aufmerksam gemacht. Und durch ihre Meinungen musste er sich erst hindurcharbeiten, ihre Gedanken erst als Durchgangspunkte seines Denkens erkennen, ehe seine Metaphysik entstehen konnte.

Anmerkung. Unser gänzliches Stillschweigen über Herbarts Beziehung zu den Pythagoreern, das nach dem gewählten Titel befremden könnte, wird niemandem mehr ungerechtfertigt erscheinen, wenn er Herbarts Urteil über diese Männer und ihren Einfluss auf die Geschichte der Metaphysik kennt. „Nachdem bei den Joniern und Eleaten der wahre Anfang der Ontologie gefunden, aber die Untersuchung noch nicht gehörig in Gang gekommen war, wurde jetzt die richtige Entwickelung gestört durch die Einmischung der Pythagoreer, welche wir keineswegs willkommen heissen können. Ihr Augenmerk war auf mathematische Gegenstände gerichtet, also, in metaphysischer Beziehung, auf Synechologie. Nun kommt aber allemal die Betrachtung der bloss formalen Begriffe von Zahl, Raum, Zeit und Bewegung zu früh, solange das, was durch diese Formen zu bestimmen ist, nicht gehörig zu deren Empfang vorbereitet daliegt. Die Metaphysik sträubt sich gegen mathematische Einmischungen solange, bis sie aus sich selbst das Bedürfnis dieser Grössenbestimmungen erzeugt hat . . . Die besondere Manier der Pythagoreer nun vollends scheint . . . gar nicht geeignet gewesen zu sein, den guten Geist der Untersuchungen zu fördern; wir können sie nur für Fremdlinge in der Metaphysik halten, deren Zudringlichkeit grossen Schaden anrichtete."[2])

1) K. VII, 259.

2) K. VII, 337 f.; vergl. auch VII, 339; XIII, 73 f.

Drittes Kapitel.

Überblick und Ausblick.

A. Die allgemeine Bedeutung der Vorsokratiker für Herbart.

Wir wollen mit Herbarts Worten kurz rekapitulieren:[1]) in der griechischen Philosophie erhob sich zuerst die eigentliche Ontologie; mit Heraklit hat die Metaphysik zum ersten Male angefangen: „er fand alles der Veränderung unterworfen . . . und gab damit der Metaphysik den ersten bestimmten Begriff, an welchem sie sich üben sollte". Freilich entstand eine Art Schwindel, wie natürlich, als der Veränderung alles anheim zu fallen schien. Doch bald erfolgte die notwendige Reaktion des Denkens und die Metaphysik wollte wirklich in Gang kommen. Parmenides nämlich tat den ersten notwendigen Schritt vom Widersprechenden zu seinem kontradiktorischen Gegenteile; „er stiess das gesamte Veränderliche aus dem Gebiet des Realen hinweg". Aber die Erscheinung der Veränderung konnte er nicht erklären. Er leugnete sie; allein das Problem der Veränderung blieb unaufgelöst.

Aber nun erwachte auch die Synechologie, die schon vorher einmal unzeitig mit verfehlten Spekulationen hervorgetreten war. Leukipp kam; er war „von der Metaphysik geschickt im Namen des Problems von der Materie . . . damit hatte die Metaphysik einen neuen Anfang gewonnen, den man betreten konnte, ohne sich um den vorigen zu kümmern".

In diesen griechischen Gedanken hat Herbart auf das Bestimmteste die „verlorenen und verkannten Anfänge der Metaphysik" erkannt. Und die Griechen haben also seiner Metaphysik propädeutische Dienste geleistet. Freilich sie nicht allein: denn auch in der deutschen Philosophie lagen noch einige wahrhaft spekulative Gedanken verborgen

1) Nach den Überblicken bei Herbart: Allg. Metaph., B. I, § 130 f. und Schlussanmerkung zu B. I (K. VII, 258 ff., 329 ff.).

(das Problem der Inhärenz bei Locke, das des Ich bei Fichte). „Die Aufgaben und Entwickelungen, welche zur Metaphysik gehören, lagen eben . . . regellos zerstreut in der Geschichte.“ [1]) Von Lösungen dieser vielverkannten Probleme aber hatte Herbart so gut wie nichts gefunden. Meist war man bei Halbgedanken stehen geblieben. Nur wenige geistvolle Köpfe (Parmenides, Plato) hatten das Widersprechende als Motiv des fortschreitenden Denkens verstanden, und auch diese hatten vergeblich mit ihm gerungen. Im allgemeinen aber standen für Herbart die Fragen nach dem eigentlichen metaphysischen Wissen noch immer, wie sie früher gestanden hatten, und warteten auf Antwort.

Für dies Verständnis der vorsokratischen Gedanken war aber eins von grossem Gewichte gewesen, das hier noch betont werden muss. In der Psychologie sagte Herbart, „es sei deutlich zu erkennen, dass und warum die metaphysischen Probleme sich gegen jedes bloss logische Deutlichkeit suchende Denken hartnäckig und unüberwindlich zeigen müssen: der psychologische Mechanismus bringt es mit sich, dass . . . die Veränderung einer Ursache zugeschrieben wird, ohne irgend eine Auskunft über die Möglichkeit des Wirkens, dass der Raum das Reale in sich nehmen muss ohne die Frage, ob diese Begriffe zusammenpassen oder nicht, dass die Zeit in Ermangelung einer ursprünglich bestimmten Auffassung nach Bewegungen gemessen wird, welche den Begriff der Zeit mit einer versteckt liegenden Ungereimtheit belasten“.[2]) Herbart glaubte dementsprechend zu wissen, dass alle diese Verkehrtheiten eine unvermeidbare, wenn auch erklärbare „Erbsünde der Erfahrung“ seien.

Eben für diese psychologische Notwendigkeit, mit der sich die Widersprüche ursprünglich bei jedem Menschen erzeugen, haben ihm die Vorsokratiker ein bedeutsames Beispiel gegeben. Denn das einfache, ursprüngliche und unbefangene Auffassen der Erfahrung, welches die Widersprüche schon

1) K. VII, 258.
2) K. VI, 229.

vor zwei Jahrtausenden zutage gefördert hatte, — eben dies Naive und Unreflektierte des vorsokratischen Denkens war dasjenige Moment, welches den jungen Herbart zu allererst zu der Erkenntnis führte, dass niemals willkürliche Spekulationen solche Lehren hervorbringen, sondern die Natur der Probleme; dass die Metaphysik nie aus Laune und Willkür entsteht, sondern weil die Natur die Hauptschuld daran trägt, weil der „nackte empirische Boden vulkanischer Natur" ist. Bei den Vorsokratikern demnach liegen die Wurzeln für Herbarts Anschauung, dass die Widersprüche in den Formen der Erfahrung „die alte und nimmer alternde Plage aller Wissenschaften" [1]) notwendig ausmachen müssen, dass das Nachdenken eben gezwungen ist, sich um sie wie um „Angelpunkte" zu drehen.[2])

Dies ganz vorzüglich ist für den Mittelpunkt des ganzen Einflusses der vorsokratischen Philosophie auf Herbart zu erachten: aus dieser Grundanschauung, im Verein mit dem, was Herbart von Fichte mitbrachte, ergab sich ihm als einfache Folgerung die Überzeugung, dass es „eben der Metaphysik daran liege, dass die Widersprüche zutage kommen, die in den Formen der Erfahrung stecken: sie sind die eigentlichen Motive des fortschreitenden Denkens".[3]) Und ferner die Überzeugung, dass „der Ursprung einer jeden falschen Metaphysik in der Unterlassungssünde bestand, dass man zur wahren Metaphysik nicht fortschritt, dass man sich nicht aufmachte, das Werk nicht angriff, selbst nachdem Jahrhunderte und Jahrtausende gelehrt hatten, es könne nicht so bleiben, wie es sich ursprünglich in jedem menschlichen Kopfe fügte und gab".[4])

Aus alledem mag man sehen, wie Herbart selbst von dem Bewusstsein einer einzigen grossen Abhängigkeit von den alten Griechen völlig durchdrungen war. Er war

1) K. II, 233.
2) K. IX, 213.
3) K. VII, 177.
4) K. VI, 230.

sich dessen bewusst, neben seinem Lehrer Fichte ihnen das meiste zu verdanken. Nur aus diesem Bewusstsein heraus ist es auch verständlich, wie Herbart den allbekannten und noch immer wiederholten Vorwurf, er habe jene Widersprüche willkürlich ersonnen, als den „härtesten und ungerechtesten“ bezeichnen konnte.[1]) Denn eben bei den Alten hatten sie sich ungesucht aufgedrungen, und „alle wahren Originaldenker hatten sie gefühlt und verworfen“[2]) oder hatten wenigstens von ihnen als von „unbegreiflichen Grenzpunkten der menschlichen Einsicht geredet“.[3]) Weil Herbart sich schuldlos fühlte, darum glaubte er sich im Recht, dem zu sagen, welcher der Meinung war, er habe Widersprüche in die metaphysischen Begriffe hineingelegt, statt sie darin zu entdecken: „die Ehre der ersten Entdeckung jener Widersprüche (oder des ersten Hineinlegens, wie man will) darf ich mir nicht zueignen; diese gebührt den Alten, vorzugsweise den Eleaten und dem Platon“. . . .[4])

B. Einzelne Einschränkungen.

Rückwärts! Diese Mahnung glaubte Herbart der deutschen Philosophie entgegenhalten zu sollen: rückwärts zu den alten, aber ungelösten Problemen! Freilich hat er selbst Veranlassung gefunden, dieses Zurück zweifach zu modifizieren.

Einmal hat er sich nie verhehlt, dass bei den vorsokratischen Philosophen nur die wahren Motive des fortschreitenden Denkens zutage getreten sind: aber nicht mehr. „Man muss die richtigen Anfänge sorgfältig den falschen Fortsetzungen entgegensetzen. Die Anfänge veranlasste das wahre Bedürfnis; die Fehler häuften sich allmählich an.“[5]) „Die Alten waren zwar sehr oft nahe daran, das Rechte zu treffen, wenn nur im Augenblick der Meditation eine kleine

1) K. III, 122 Anm.
2) Ebenda und IV, 237.
3) K. III, 258.
4) K. IV, 6; XIII, 209.
5) K. VII, 226.

Erinnerung ihnen dargeboten worden wäre.“ [1]) Aber es fehlte ihnen an den nötigen Hilfsmitteln zur Lösung: an Logik und Psychologie, an Mathematik und Physik, an Chemie und Physiologie. Nur die Anfänge des wahren metaphysischen Denkens hat Herbart daher bei den Alten gefunden: sie haben auf die Schwierigkeiten in den Erfahrungsbegriffen teils nur ahnend, teils bewusst hingewiesen; von einer Lösung ist bei ihnen nicht die Rede. Herbart aber hat gelernt, die richtigen Anfänge als „Motive des fortschreitenden Denkens“ zu verstehen, „nur die Art der Alten nachzuahmen“, „das erste frische Bewusstsein ihrer Antriebe in sich zu erneuern“, aber die Folgerungen und Schlüsse, zu denen sie, freiwillig oder gezwungen, fortschritten, nur als „unvermeidliche Durchgangspunkte“ des Forschens zu verwerten.

Zugleich bildete sich infolge der Erkenntnis dieser Unvollkommenheit jener Versuche bei Herbart eine Anschauung aus, die für seine Philosophie im Gegensatz zu der seines Zeitgenossen Hegel charakteristisch gewesen ist. Niemals, am allerwenigsten in der Geschichte der Metaphysik, hat Herbart in der Aufeinanderfolge der Systeme eine „festgeordnete, stufenmässig immer wachsende Annäherung an die Wahrheit“ [2]) anerkennen können. Zwischen dieser Geschichtsauffassung und der eines Herbart ist eine weite Kluft. Bei Herbart war stets das Bewusstsein deutlich vorhanden, dass auf richtige Anfänge auch falsche Fortsetzungen, ja sehr viele Fehler gefolgt sind.[3]) Diese Anschauung aber, dass der Weg zur Wahrheit nie auf gerader Bahn, sondern meist über Stock und Stein, auf viel verschlungenen Seitenwegen vorwärts, ja oft auch erst ein Stück rückwärts führt, war mit der Einsicht in die Unvollkommen-

1) K. IX, 337.

2) Vergl. Thilo, k. pragm. Geschichte der Philosophie, p. 1 und 4 und auch K. IX, 337.

3) K. IV, 237: „Die Geschichte der Philosophie ist nichts als die Erzählung einer Menge von Ausflüchten und Verzögerungen, die zwischen das Auffassen der Erfahrung und das Hinzudenken der nötigen Ergänzung sich hineingeschoben haben.“ K. IV, 611.

heit oder Verkehrtheit schon der vorsokratischen Versuche unmittelbar verbunden.

Zweitens hat Herbart sich auch die Einseitigkeit der Versuche der Alten nicht lange verhehlen können. Kam er doch selbst aus Fichtes Schule, in der das Problem des Ich Mittelpunkt fast aller metaphysischen Untersuchungen war. „An den Wundern des Selbstbewusstseins“ aber hatten sich die Alten noch garnicht versucht. — Und ausserdem hatte ja jeder der Denker auch nur einen Zugang zur Metaphysik geöffnet: sie waren metaphysisch einseitig. „Wie verschieden aber auch nicht nur die Behandlung, sondern selbst die Auffassung der ersten widersprechenden Punkte bei . . . ihnen angetroffen wird, so deutet doch diese Verschiedenheit nur daraufhin, dass keiner von ihnen eine vollständige Kenntnis der Probleme besass, jeder aber auf eigene Weise der wahren Natur der Metaphysik auf die Spur gekommen war.“ [1])

Dieser Einseitigkeit hat Herbart selbst „einen grossen Teil der Schuld“ beigemessen, „dass man in Schwierigkeiten stecken blieb, die man längst hätte lösen können“.[2]) Diese Einseitigkeit aber war auch sein steter Vorwurf für alle ferneren Denker von Heraklit an bis zu Schelling und Hegel. „Wenn bei einer und derselben Überlegung sehr Vieles zugleich in Betracht kommt, und wenn von diesem Vielen Einiges heute, Anderes morgen, wieder Anderes übermorgen bedacht wird, dann wird aus der ganzen Überlegung nichts.“ [3]) Und aus der Metaphysik war bisher nichts geworden: nur ein Chaos war die historische Tatsache. Von hier wird auch das harte Wort verständlich: „wer hofft, in den Systemen die Wahrheit zu finden, der ist verloren. Die Wahrheit liegt nicht hinter uns, sondern vor uns. Und wer sie sucht, der schaue vorwärts, nicht rückwärts!“ [4])

1) K. III, 67.
2) K. IV, 37 Anm. d.
3) K. VII, 225.
4) K. IV, 233.

Dritter Abschnitt.

Die Bedeutung der vorsokratischen Philosophie für Herbarts Beurteilung der Geschichte der Metaphysik.

Literatur: Herbart, Reden, gehalten an Kants Geburtstagen 1810, 1832 und 1833 (K. III, 59ff.; X, 21ff.; X, 29ff.). — Über die Unangreifbarkeit der Schellingschen Lehre (K. III, 247ff.). — Über meinen Streit mit der Modephilosophie dieser Zeit (K. III, 317ff.). — Vorreden zu den verschiedenen Ausgaben der „Einleitung" (K. IV, 1ff.), der „Psychologie als Wissenschaft" (K. VI, 3ff.). — Allg. Metaphysik, erster historisch-kritischer Teil (K. VII). — Rezensionen (K. XII und XIII). — Ferner Flügel, Probleme. — Thilo, kurze pragmatische Geschichte etc., I und II. — Ders., die Grundirrtümer des Idealismus etc.: Z. f. ex. Phil. B. I, 1861, p. 1ff. — u. v. a.

Vorwärts, nicht rückwärts! So lautete die Mahnung Herbarts für jeden, der die Wahrheit in der Geschichte zu finden hoffte. Wir aber wollen doch unsere Blicke noch einmal rückwärts wenden, um den Rahmen zu sehen, von dem das bisher gezeichnete Bild umgeben wird.

Die Stellung der vorsokratischen Philosophie im Entwickelungsgange Herbarts und im System seiner Metaphysik haben wir nach vielen Seiten hin kennen gelernt. Auch die Gründe für seine hohe Bewunderung jener Philosophie liessen sich mit leichter Mühe in seinem tiefgreifenden Bewusstsein der eigenen Abhängigkeit von ihnen herausfinden.

Die Annahme nun, dass dies Bewusstsein bei der Stellungnahme Herbarts zu den übrigen Systemen als ein ausschlaggebender Faktor mitgewirkt habe, liegt in der Tat nicht fern. Und es ist gewiss eben für ein historisches Verständnis seiner Metaphysik nicht ohne Interesse, einmal näher auf die Faktoren einzugehen, die Herbarts hartes Urteil über die gesamte weitere Geschichte der Metaphysik zustande gebracht haben. Deren gibt es gewiss verschiedene. Keiner aber ist so schwerwiegend wie dieser: die ursprünglichen richtigen Anfänge der Metaphysik bei der ältesten griechischen Philosophie sind in einer fast endlosen Vergessenheit verschwunden.

Dieser Vorwurf Herbarts hat die grösste Bedeutung für die Beurteilung der historischen Stellung seiner Metaphysik. Wie konnte ihn Herbart der Geschichte der Philosophie gegenüber rechtfertigen? Und wie konnte er ihn ganz besonders der Philosophie seiner Zeit, welche doch als eine der fruchtbarsten Perioden der Philosophie anerkannt zu werden pflegt, überhaupt machen?

Darauf wollen wir zuletzt noch eingehen.[1])

Erstes Kapitel.

Herbart und die spätere griechische Philosophie.

In Plato's Ideenlehre zeigte sich noch einmal deutlich die „bestimmte Auffassung des Widersprechenden in der Sinnenwelt". [2]) Sein System ist der zweite und letzte „Versuch, das Sein zu behalten und das widersprechende

1) Da es sich um Urteile über die Geschichte der Metaphysik handelt, kommt Herbart selbst im folgenden viel zu Worte. Mit Absicht ist fast jeder Satz aus seinen eigenen Worten zusammengesetzt. Aus naheliegenden Gründen sind Stellennachweise nur bei charakteristischen Zitaten beigefügt.

2) K. IV, 207 Anm.

Werden entweder ganz zu verwerfen oder doch aus dem Gebiete des wahren eigentlichen Wissens auszuscheiden".[1]) Daher hat es in metaphysischer Hinsicht zwar Interesse: denn es knüpft an das Problem der Veränderung ganz richtig an und betrachtet es als ein Motiv des fortschreitenden Denkens. Aber spekulativ betrachtet, ist in der Ideenlehre nur der „Versuch eines früheren Zeitalters zu erkennen, zu dem wir nicht zurückkehren können". Und „wer in der Bewunderung des Plato gefangen ist und sich nichts besseres wünscht, als mit diesem philosophieren zu können, der hat es gar nicht weit gebracht". Platos Ideenlehre ist eine „historische Tatsache, die nur begriffen, aber nicht nachgeahmt sein will".[2])

Seit Plato ferner waren zwar die metaphysischen „Lehrsätze der Alten das Metall, das man fortwährend umprägte, um die neuen Münzen zu verfertigen", aber die „Antriebe ihres Strebens" waren vergessen. Spekulative Gedanken wurden jetzt nicht mehr erzeugt. Aristoteles „hielt sich zu sehr an die Erfahrung, als dass er einem ernstlichen Misstrauen gegen sie hätte Raum geben können".[3]) Dazu „befand schon er sich im Gedränge verworrener Meinungen, deren er nicht mehr mächtig werden konnte... Er verkannte den Keim der wahren Spekulation in den Ansichten der Eleaten und des Plato. Und dies brachte eine Stockung hervor in der Untersuchung, die bei seinem grossen, nachmaligen Einflusse lange Jahrhunderte gedauert hat".[4])

„Schon bei ihm nämlich findet sich jene unselige Zusammensetzung des Seins aus einer vorausgehenden Möglichkeit und einer hinzukommenden Ergänzung." Er liess „die Dinge aus Stoff und Form bestehen"; obwohl er „zwar niemals recht mit sich einig war, ob er das Sein im

1) K. VII, 260.
2) K. VII, 341.
3) K. IV, 208.
4) K. I, 343.

Stoff oder in der Form oder in dem aus beiden bestehenden Dinge suchen sollte, räumte er doch der Form den Vorzug ein, dass ihr am meisten das Sein des Dinges angehöre. Daraus entstanden in späteren Zeiten jene essentiae rerum, welche . . . die Träger der blossen Möglichkeit wurden". [1])

„Der wahre Ursprung der platonischen Lehre aber wurde vergessen: den Widerspruch in der Veränderung fühlte man nicht mehr; es gab also auch kein Bedürfnis mehr, die Ideen, d. h. die Qualitäten, als das wahre Reale, den sinnlichen Dingen, als den Nachahmungen derselben, streng entgegenzusetzen. Aber die Gewohnheit blieb, diese Dinge in das Was und das Sein zu zerlegen." [2])

„Man sieht also schon bei Aristoteles, dass die Metaphysik ein Leben anfängt zu verlieren, welches sie früher gehabt hatte. Und man sieht noch mehr. Auch dies erlöschende Leben war früherhin kein besseres gewesen, als . . . in der . . . Periode, da Fichte und Schelling in voller Blüte standen. Das Problem der Veränderung hatte nämlich einen ganz ähnlichen Schwindel hervorgebracht wie bei uns das Problem vom Ich. Schwindel erregt jedes metaphysische Problem bei demjenigen, der es nur eben erst kennen lernt und der sich übt, es zu durchdenken. Auch finden sich dann allemal Personen, welche mit unpassender Arzenei den Schwindel heilen wollen, indem sie dessen Ursache leugnen, statt dieselbe zu heben. Diese Rolle spielt eben Aristoteles unter den Alten." [3])

„Wenn aber nach Aristoteles statt schwächlicher Skepsis noch einmal das tüchtige Denken der Eleaten wäre erneuert worden, dann hätte das Altertum die allgemeine Metaphysik gefunden." [4]) Statt dessen geriet dann alles in Verwirrung. „Die verschiedensten Fragen wurden in eine Linie gestellt und nach einer logischen Schnur das Krumme gerade gemacht. Lebendiges Holz wurde gehobelt, als ob

1) K. VII, 135.
2) K. VII, 333.
3) K. VII, 333 f.
4) K. VII, 225.

es schon tot wäre: davon starb die Metaphysik. Der Skeptizismus hielt ihr eine spöttische Leichenrede.“ [1])

Aber „die eigentlich philosophische Periode der Griechen war verflossen“. Als „die Stoische und Epikureische Lehre, beides im Grunde genommen nur synkretistische Popularphilosophien, wie wohl von entgegengesetzter Art, untereinander um die Dogmen, mit den Akademikern um die Prinzipien und die Methode stritten“, da war „die goldene Zeit des Heraklit, Leukipp, Parmenides, Zeno von Elea, Plato, Aristoteles (sic!) längst verflossen“.[2]) Hätte sich nur einer gefunden, der „das Werk der Vorgänger mit dem Tiefsinn der Eleaten und des Plato und der logischen Übung und Gelehrsamkeit des Aristoteles fortsetzte“,[3]) der „zurückwies zu den alten, zwar noch verehrten, aber doch grossenteils vergessenen Denkern“, um „die Antriebe ihres Strebens zu erneuern und um eben in den Punkten durchzudringen, wo sie mitten in den Schwierigkeiten stecken geblieben waren“,[4]) so „hätte leicht die Philosophie eine sichere wissenschaftliche Grundlage gewinnen können“.[5]) „Aber die grosse Arbeit war unvollendet geblieben“, die „früheren richtigen Anfänge unwiederbringlich verloren“.[6])

Nun „verlor Griechenland den Faden, als seine besten Köpfe Skeptiker wurden“.[7]) Diese „bereiteten ein Gemenge aus Reminiszenzen, indem sie Weltseele und Vorsehung, Naturphilosophie und Divination, magere Trugschlüsse und aufgeblasene Paradoxa durcheinander wirrten“.[8]) Dabei kamen sie nur bis zur einfachsten „niederen Skepsis“ des Anfängers, aber „über die feinsten Untersuchungen der

1) K. VII, 330.
2) K. III, 88.
3) K. III, 89; VI, 10.
4) K. VI, 10.
5) K. III, 89.
6) K. III, 89.
7) K. VI, 9.
8) K. VI, 10.

früheren Zeit schritt man hinweg". Die „Skepsis fand endlich ihr Grab in der Schwärmerei".

Von den Folgenden hätte „nur Cicero's Musse das schönere Los verdient, mit den erhabenen Männern, die für ihn zu früh gelebt hatten, vollends vertraut zu werden".[1] „Im Ganzen aber war die Zeit, in der er lebte, gar nicht glücklich. Die eigentlich philosophische Periode der Griechen war längst verflossen."[2] Der Rest metaphysischer Spekulationen aber, der aus alter Zeit übrig geblieben war, vererbte sich nun fort wie ein „gelehrter Schatz, mit dem nicht jeder recht umzugehen wusste".

Wir halten ein wenig ein: diese Urteile sind wegwerfend und hart, und werden vielleicht nicht allen ganz treffend erscheinen. Aber es beginnt aus ihnen ein neues Licht zu fallen auf Herbarts einzigartige Beziehung zu der vorsokratischen Philosophie. Und diese Beziehung wird noch mehr hervortreten, wenn wir Herbarts Urteile über die deutsche Philosophie hören.

Zweites Kapitel.

Herbart und die deutsche Philosophie.

A. Der vorkritische Rationalismus.

Aus den „alten Ruinen, deren Ursprung keiner mehr kannte", errichtete die Scholastik ein Gebäude. In diesem wollte sie wohnen. Aber es wurde eben wieder nur eine Ruine mit lauter Lücken und Rissen. Man hatte ja „die eigentlichen Anfänge der Spekulation über einer Tradition aus alter Zeit, deren Ursprung man nicht mehr begriff, aus den Augen verloren".[3]

1) K. III, 89 f.
2) K. III, 88.
3) K. IV, 147 Anm.

„Die der empirischen Physik so nützliche Reform des Baco brachte der Metaphysik bedeutende Nachteile: man lernte verachten, was man nicht erreichen konnte, und man gewöhnte sich zufrieden zu sein mit den Erfahrungskenntnissen, zu denen ohne Metaphysik immerfort die Denkbarkeit der Begriffe fehlt.“ [1])

Auch Spinoza lebte noch in „dem Zeitalter, welches die Dinge aus Essenz und Existenz zusammenzusetzen gewöhnt“ war,[2]) welchem das Sein wie eine von mehreren Bestimmungen, wie ein reales Prädikat des Dinges erschien. Und dieses Sein sollte „Grade haben, die sich vermehren oder vermindern könnten“. — Dann stellte er im voraus eine unendliche Substanz hin und „machte die Dinge zu fliessenden Modifikationen dieser beharrenden Substanz“,[3]) so dass nun das Sein der Substanz sich eigentlich erst im Hervortreten, im Wirken, d. h. im Nichtsein zeigen musste. Damit aber hatte er auch den Heraklitischen Fluss der Dinge, das absolute Werden, wieder hereingelassen, von dessen Widerspruch er nichts wusste. Das eigentliche metaphysische Problem war damit schon umgangen: die Frage nämlich, wie die endlichen Dinge aus dem Unendlichen folgen, hat er nach Anaximanders Weise gar nicht einmal erhoben. Durch seinen einfachen „Sprung aus dem Unendlichen ins Endliche“[4]) schiebt er sie beiseite. „Er kannte eben Heraklit und Parmenides nicht, welche diese Frage längst erhoben hatten.

Die Wolffische Philosophie endlich zeigte das „Skelett der Metaphysik“ in erschreckender Klarheit. Sie stellte im Voraus eine Reihe abstrakter Begriffe hin, die „zur Erkenntnis der Welt nicht zu brauchen waren“. „Das Mögliche, von dem aus man erst durch ein Komplement zur Wirklichkeit gelangen sollte“, „das Notwendige und Zufällige, Substanz,

1) K. IV, 208.
2) K. VII, 84.
3) K. VII, 212.
4) K. VII, 105 u. a.

Modus, Kraft, Ursache . . .“: alles nur lose aneinander gereiht wie Perlen auf der Schnur. „Die Beziehungen dieser Begriffe zu einander und zum Gegebenen waren zerrissen.“ „Die Nachweisung, warum die Erfahrungserkenntnis sich eine Berichtigung durch veränderte Begriffe gefallen lassen müsse, war unterlassen, weil man das Bedürfnis viel zu wenig kannte.“ [1]) Es herrschte „eine Unordnung, wie sie niemals derjenige macht, der metaphysische Gedanken zuerst in seinem Geiste erzeugt“. Aber der Zusammenhang mit der Philosophie der Alten war längst vergessen, „die alten Anfänge unwiederbringlich verloren“.

B. Der Kritizismus.

Aber Kant? Was tat Kant? Zwar „stand er ausserhalb des alten Vorurteils, nach dem die Möglichkeit mit ihrem Komplemente das Wirkliche ausmachen sollte“. [2]) Er kannte den wahren Begriff des Seins und „war also der Mann, die alte Metaphysik zu stürzen“. [3]) Hier also waren die „ersten Anfänge einer richtigen Ontologie“ (wie bei den Eleaten) vorhanden; und „darauf beruht ganz eigentlich und wesentlich die historische Wichtigkeit Kants für die Metaphysik“ . . .

. . . „Aber den Faden der Ontologie hat er nicht fortgesponnen, vielmehr ihn gleich völlig zerrissen.“ [4]) Denn „man sucht vergeblich nach dem, was er als seiend gesetzt hat“. „Er liess es bei der unbestimmten Vermutung bewenden, hinter dem Schein möge wohl ein Seiendes verborgen liegen. Aber die entschiedene Aufforderung, jetzt die Untersuchung zu beginnen, um das Seiende als ein

1) K. VII, 46 f.; VI, 330.

2) K. VII, 54 f.; vergl. Krit. d. r. Vernunft (ed. Kehrbach), p. 472 ff. In der Wolffischen Philosophie galt das Wirkliche für Mehr als das Mögliche, sodass man meinte, aus dem Möglichen und seinem „Komplemente“ (= complementum possibilitatis: das, was das Mögliche zur Wirklichkeit ergänzt) die Wirklichkeit wie eine Summe zusammenaddieren zu können.

3) K. VII, 55.

4) K. VII, 80.

Solches zu bestimmen, wie es sein muss, damit die Erscheinungen ihrerseits als solche und keine anderen hervorgehen, diese Triebfeder des metaphysischen Denkens wirkte nicht auf ihn".[1]) Nur „Kants besserer Geist" hatte den Begriff des Seins aufgestellt.

Sonst aber hat Kant der Metaphysik nicht viel Positives mehr geleistet. „Ihre Reform, die eigentlich der Gewinn aus Kants kritischen Bemühungen hätte sein müssen, war verschoben." Von der (durch Locke schon angeregten) Frage, „wie die vielen beständigen oder veränderlichen Merkmale einem Dinge anhängen können, ohne das Ding zu einem vielfachen zu machen, wie ein Merkmal wechseln kann, obwohl es doch ein der Substanz innewohnendes Sein hatte", — von dieser Frage hat Kant „das Interesse abgelenkt und selbst die Vorbereitungen, welche schon gemacht waren, wieder in Vergessenheit gebracht".[2]) Dabei war aber doch Kants „Klage über die Unbegreiflichkeit, in deren Labyrinth ihn seine sogenannten synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes hineinführten, mit ganz geringer Veränderung der Worte die deutliche Nachweisung des Widersprechenden in der Erfahrung".[3])

Endlich aber „fehlte Kant sogar teilweise die Geschichte der Philosophie, die erst nach ihm und infolge der von ihm gegebenen Anregung des gesamten philosophischen Studiums bearbeitet wurde".[4])

Durch Kant also war der Metaphysik zwar „eine Aufregung zuteil geworden, wie seit Jahrhunderten nicht". Und „ohne ihn wäre das Zeitalter vielleicht nur in immer tieferes Vergessen der früheren Andeutungen der Alten versunken".[5]) Aber das „eigentliche metaphysische Wissen ist durch ihn nicht von der Stelle gekommen; die Fragen danach sind nicht aufgehoben, sie stehen noch, wie sie gestanden haben

1) K. VII, 222.
2) K. VII, 60.
3) K. VI, 209.
4) K. IX, 337.
5) K. VI, 69.

und warten auf Antwort“:[1]) von den Alten, speziell den Vorsokratikern und ihren fruchtbaren Anfängen hatte auch Kant keine genügende Kenntnis.

Wie es im Geist des Kantianismus lag, den Begriff des Seins zwar aufzustellen, aber ihn „nirgends im ganzen Gebiete des Wissens anzuwenden“, so haben Kants Nachfolger die Metaphysik, trotz der besten Absicht, „sie als streitigen Punkt unberührt zu lassen“, „in einen Knäuel zusammengezogen, das gar keine Auflösung mehr hoffen liess“.[2] Der grösste Irrtum aber war, dass die ganze Philosophie „ein einziges Fundament“ haben sollte.[3]) Wer nur ein wenig die Alten kannte, der musste wissen, dass sie eine solche Ansicht nicht hatten aufkommen lassen, dass bei ihnen vielmehr mehrere Anfänge, der eine unbekümmert um den anderen, hervorgetreten waren. Aber diese „Anfänge echter Metaphysik“ waren eben vergessen.

C. Der Idealismus.

Fichte kam: Der „moderne Heraklit“. „In ihm zeigte sich endlich einmal eine Kraft, die sich mit spekulativen Problemen messen konnte. Die Metaphysik gewann durch ihn ein neues Problem: das Ich.“[4]) Dies „taugt zwar trefflich, eine Untersuchung von grösster Wichtigkeit herbeizuführen, aber eine Untersuchung, welche alle Schwierigkeiten der Metaphysik in sich vereinigt und eben deshalb sich nicht wohl dazu schickt, an die Spitze der Wissenschaft zu treten“.[5]) Denn gerade mit dem Ich kehrten alte Irrtümer wieder: das „Reale soll sich entwickeln, es soll nur real sein mit der Bedingung, dass es hervortrete aus seinem Sein“, sich seiner selbst entfremde und zerfliesse.[6])

1) K. VII, 61.
2) K. VII, 140.
3) K. VII, 139, 155 u. a.
4) K. VII, 219.
5) K. II, 271.
6) K. VII, 171.

Ganz richtig „verwarf Fichte ein ruhendes Sein und Bestehen der Seele als etwas Totes (nicht im Werden Begriffenes)". Er legte dem Ich nur insofern Realität bei, als es lauter innere Tätigkeit, lauter Leben, lauter absolutes Werden sei. Und so erhärtete sich an Fichtes' tätigem Ich, dass der Idealismus kein anderes Geschehen kennen kann als das absolute Werden: „Idealismus und absolutes Werden stehen und fallen mit einander." [1])

Ebenso richtig war Fichte auf Widersprüche gestossen, die er aber nicht überwinden konnte: z. B. das „setzende Ich, welches über dem Ich und dem Nichtich schwebt und doch dem gesetzten, beschränkten Ich gleich sein muss, lag mit sich selbst im Streite", [2]) u. a. Aber Fichte „schlug diese Widersprüche mit Machtsprüchen zu Boden, anstatt sie als Motive des fortschreitenden Denkens zu verstehen. Und das lag daran, dass er eben überhaupt nichts wusste von solchen Widersprüchen in den Formen der Erfahrung, die unser Denken über sie hinaustreiben. „Wer die Alten kannte, musste wissen, dass sie sich gerade so an der Veränderung gestossen hatten, wie Fichte am Ich." [3]) Und gerade darin, dass „Fichte nur vom Ich redete, als ob ausser diesem gar kein Problem gegeben wäre, zeigte sich die offenbarste Befangenheit in dem Gedankenkreise Kants und Reinholds". [4])

Meinte aber Fichte, die wahre Philosophie unter dem Namen „Wissenschaftslehre" ganz neu gefunden zu haben, so musste Herbart ihm sagen: „die Philosophie ist weder von heute noch von gestern; auch hat sie glücklichere Zeiten gehabt als die jetzigen" . . . „die meisten wichtigen Fragepunkte sind längst nebeneinander aufgestellt". [5]) Um sie aber zu erkennen, dazu gehörte die Kenntnis der Alten, und diese fehlte eben auch Fichte.

1) K. IV, 176 ff. (§ 110).
2) K. VII, 173.
3) K. VII, 173.
4) Ebenda.
5) K. IV, 48 f. Anm. 3.

Endlich durch Schelling[1]) ist die Philosophie in einen „revolutionären Schwindel“ hineingeraten, „wie zu Heraklits Zeiten“. Er „vollzieht gleich zu Anfang die „grosse Synthesis von Sein und Werden“, lässt das Reale sich selbst bejahen und aus der absoluten Einheit sich alle Dinge entwickeln; „er wagt nicht, das Sein vom Werden zu trennen, (wovon ihm die Eleaten ein Beispiel hätten zeigen können)“, sondern lässt eben das Geschehen im Seienden stattfinden, weil — ja weil die „Natur freilich als ein werdendes Sein oder als ein seiendes Werden erscheint“.[2]) Aber er weiss nicht, dass „die Lehre, nach welcher das Werden ursprünglich vereinigt ist mit dem Sein“, — nur eine Modifikation der Lehre vom absoluten Werden und insofern nichts weiter ist als ein „innerlich roher und ungebesserter Empirismus“.[3])

Wie merkwürdig aber, dass er trotzdem die Probleme der Metaphysik sehr wohl fühlt, so Spinoza's Verlegenheit bei der Frage, wie das Endliche vom Unendlichen her bestimmt werde; so das eigentümliche Band zwischen der Substanz und ihren Akzidenzen[4]) u. a. Ja, er „legt die Widersprüche mit dürren Worten vor Augen und verlangt dabei, dass wir sie als solche . . . für die allerklarsten und allerdurchsichtigsten Einheiten annehmen sollen“.[5]) Will ihn aber jemand fragen, wie er das Widersprechende denke, so beruft er sich auf vorgeblich höhere Erfahrung, auf intellektuale Anschauung: „diese soll da aushelfen, wo das Begreifen an sich selbst irre würde“. Sie aber ist in Wirklichkeit „das Kleinod aller Schwärmer, die mit ihr das Unverständlichste

1) Vergl. besonders Herbarts Rezensionen von Kayssler, Grundsätze der theoret. und prakt. Philos. - Wagner, Religion, Wissenschaft etc. — Steffens, Anthropologie. — Eschenmayer, Religionsphilosophie (K. XII, 24 ff., 82 ff., 189 ff, 282 ff.). — Troxler, Naturlehre des menschl. Erkennens etc. (K. XIII, 83 ff.) u. v. a.

2) K. XII, 91; VII, 182 ff. (§ 102); XII, 205 u. a.

3) K. XII, 206.

4) K. VII, 183.

5) K. III, 258.

als das höchst Vernünftige anpreisen".[1]) Schelling also ist in die Fehler Heraklits und Spinoza's gefallen: das aber war möglich, weil man sich auch in seinem Zeitalter noch nicht eben viel mit Anaximander, Heraklit und Parmenides beschäftigte, sondern „sich über den Alten weit erhaben fühlte".[2])

Die ganze Periode des verschiedenfachen Idealismus von Kant bis Schelling ist nur „eine Episode in der Geschichte der Philosophie".[3]) Denn der Idealismus steht und fällt mit dem absoluten Werden, dem „Unbegriff einer Entfremdung dessen, was es ist, von sich selbst". Wie „jedes System, welches von einem einzigen Realen ausgehend, die Welt erklären will, den Todeskeim des absoluten Werdens unvermeidlich in sich trägt",[4]) so hat es notwendig so kommen müssen, dass der Idealismus sich unfähig zeigte, das menschliche Wissen zu durchdringen, weil er in sich selbst eingeschlossen war.

Drittes Kapitel.

Resultat.

Durch alles, was wir gehört haben, zieht sich ein einziger Satz wie ein roter Faden hindurch: die Philosophie hat die alten Anfänge echter Metaphysik, wie sie bei Heraklit, Parmenides, Zeno, den Atomikern vorlagen, vergessen! Statt vorwärts ist sie „mit Geschwindigkeit rückwärts gegangen"; die Metaphysik ist in der modernen Zeit in ein „Chaos der widersprechendsten Meinungen" hineingeraten: „die Poesie ist aus ihren Ufern getreten, sie

1) K. I, 298.
2) K. IV, 6.
3) K. VII, 220; XIII, 17.
4) K. XII, 74, 88.

hat der Philosophie das Land überschwemmt und verdorben; die Philosophen wünschten sich den Dichtern anzuschliessen. Jeder wollte in seinem Fache selbst Dichter sein".[1]) Der nüchterne Untersuchungsgeist aber ist gewichen; das längst angefangene Werk der Zeiten hat man unvollendet liegen lassen, weil man nicht mehr wusste, wie es angefangen hatte. „Das Ende des vorigen Jahrhunderts noch hatte eine hohe Flut erzeugt, welche das Schiff hätten über die Klippen tragen können. Ungeschickte Lotsen trieben es aus dem Fahrwasser."[2])

Und nun haben die meisten die Hoffnung aufgegeben, dass sich eine echte allgemeine Metaphysik finden lasse. Sie halten Metaphysik für ein vergebliches Bemühen. Die Zeiten der griechischen Skepsis sind wiedergekehrt, in denen Philosophie einem unnötigen geistigen Luxus gleich gilt.[3])

Aber die Fragen warten immer noch auf Antwort. „Die nämlichen Aufgaben, an welchen schon das Altertum seine Kräfte versuchte, kehren wieder. Was die Kritik beseitigt zu haben meinte, kommt von neuem in Frage. Die Veränderung, die Bewegung stehen unerklärt. Das Leben ist hinzugekommen, das Band zwischen Sein und Geschehen wird nun in allen Punkten, worauf die gesamte Naturbetrachtung sich bezieht, gefordert, aber das Geheimnis dieses Bandes ist bisher nicht gelöst."[4]) Die „Akten der Metaphysik aber sind nicht geschlossen und können noch lange nicht geschlossen werden". Sondern die Arbeit muss von vorn an beginnen.[5])

Das Bild ist fertig, das wir zeichnen wollten. Noch ein letzter Blick darauf sei gestattet, ehe wir uns von ihm trennen. Was ist's gewesen, das Herbart an der Philosophie im allgemeinen und speziell an der seiner Zeit zu tadeln fand?

1) K. XII, 210.
2) K. VI, 10.
3) K. VI, 9.
4) K. VII, 219.
5) K. VII, 220.

Auch darüber soll er selbst uns belehren: es war dies, dass man „sich einbildete, etwas recht Vortreffliches und Verdienstliches zu unternehmen, wenn man die Philosophie gewaltsam in die Wohnungen der Menschen einklemmte, wenn man überall den Menschen zum Mittelpunkt der Untersuchungen und Bestrebungen machte. So wurden jene Aufschwünge des menschlichen Geistes vor Aristoteles vergessen. Man begriff nicht mehr, was diejenigen getrieben hatten,[1]) die zuerst metaphysische Forschungen begannen; man entfernte sich von der wahren Metaphysik, der jene schon nahe gekommen waren, darum, weil man die ganze Aufgabe dieser Wissenschaft, die ungereimten Erfahrungsbegriffe zu berichtigen, aus den Augen verlor. Statt dessen glaubte man, von der Seele oder doch von dem Gemüte oder mindestens doch von dem Bewusstsein oder den darin arbeitenden Vermögen oder doch endlich zum allerwenigsten von dem Ich eine Theorie aufstellen zu können. Man merkte nicht, dass man hier gerade mit denselben Schwierigkeiten, nur in einem speziellen und eben darum noch mehr verwickelten Falle, belastet war, die schon die Alten genötigt hatten, Auswege aus dem Erfahrungskreise zu suchen und sich in einer Welt von Noumenen anzubauen"![2])

So steht Herbart als ein Revolutionär in der Periode des Idealismus da. Und er ist sich dessen bewusst. Er weiss, dass er von den philosophischen Wortführern seiner-zeit entfernt und verlassen dasteht.[3]) Er weiss, dass er „während eines vollen Vierteljahrhunderts wider Wind und Wellen hat kämpfen müssen".[4])

Aber er weiss auch, dass die Philosophie „die in neuerer Zeit ihr fälschlich zum Verdienst angerechnete psychologische Richtung gänzlich wieder verlassen, dass sie dagegen

1) Wenn bei K. VI, 330 „hatten" (Plural) gedruckt steht, so liegt m. E. ein sinnstörender Druckfehler vor, den übrigens auch schon die Originalausgaben hatten.

2) K. VI, 330.

3) K. IV, 5.

4) K. V, 181; VII, 180.

ruhig auf dem Wege der Alten fortwandeln",[1]) und „in demselben Geiste fortarbeiten muss, welcher die grossen Denker der Vorzeit getrieben hat".[2]) Dann wird ein neuer Tag für die Philosophie anbrechen, wenn „der Geist der Alten zu der Jugend reden kann und sie von jeder Seite in die geradesten und natürlichsten Richtungen hineinleiten kann in das Heiligtum der Wissenschaft".[3])

Für die Jugend schrieb Herbart der vorsokratischen Philosophie eine ganz besondere Bedeutung zu, die wir gelegentlich schon berührten. „Wenn ein Anfänger heutigen Tages die Metaphysik zuerst aus Büchern und Lehrvorträgen kennen lernt, wodurch sie ihm als historische Tatsache und deshalb unvermeidlich als eine gelehrte historische Masse erscheint, wenn er diese Masse nicht auflösen, sie nicht auf ihre Elemente zurückführen, ihren Ursprung nicht begreifen kann: dann helfen ihm die Alten, die Anfänge der Fäden zu finden, aus welchen sich später das verworrenste Gewebe erzeugt hat . . . Sie bekennen ihm ihre eigenen Verlegenheiten, und fordern ihn auf, zu überlegen, was sie wohl für einen Gebrauch von heutiger Naturkenntnis würden gemacht haben, wenn ihr Erfahrungskreis auf einmal die jetzige Erweiterung erhalten hätte."[4])

Demgemäss musste es aber auch Herbarts Forderung für die Geschichte der Philosophie sein, dass sie pragmatisch darstelle und zeige, dass und wie die wahren metaphysischen Probleme, die jedes Denken in Spannung erhalten, schon die alten Jonier, Eleaten, Atomiker beschäftigt haben; dass und wie diese Probleme fernerhin aber vergessen worden sind; weiter, dass und wie dieselben Antriebe des Denkens heute wie damals bestehen und in den Kampf hineintreiben, und endlich, dass und wie die allerältesten Versuche, die Probleme zu lösen, schon eine beträchtliche Annäherung an die Wahrheit enthalten.

1) K. IV, 213.
2) K. VI, 9.
3) K. III, 95.
4) K. VII, 345; XII, 337.

Einen Beitrag zu dem historischen Verständnis der Metaphysik Herbarts zu liefern war versprochen worden. Vielleicht wird man meinen, das Versprechen sei nicht ganz gehalten oder sei überhaupt zu gross gewesen. Wer so denkt, dem sei noch folgendes hier gesagt. Es ist ein vergebliches Bemühen, aus dem, was hier geboten worden ist, etwa die Genesis der Herbartschen Metaphysik verstehen zu wollen. Dazu nämlich gehört vielmehr, ganz besonders dies beides: die genetische Erklärung seiner Metaphysik aus den Systemen und Zeitverhältnissen des deutschen Idealismus, und die Ableitung aus der eigenen Individualität Herbarts. Was nämlich das zweite anbetrifft, so wird ein restloses Verständnis irgend eines philosophischen Werkes unmöglich, wenn man die letzten Erklärungsgründe in der Persönlichkeit seines Erzeugers aufzusuchen vergisst.

Dies aber sowohl wie das vorige sollte der Absicht nach nicht geleistet werden. Die Aufgabe war nur die, die Einwirkungen der vorsokratischen Philosophie auf die Ausgestaltung des Systems und die historische Stellung der Herbartischen Metaphysik im Einzelnen nachzuweisen. Auf die Entwickelungsgeschichte konnte nur hie und da ein Lichtstrahl fallen.

Als Gewinn aus den vorliegenden Blättern würde nicht nur dies zu betrachten sein, wenn man auf die historische Stellung und den geschichtlichen Ursprung der Metaphysik Herbarts mehr aufmerksam würde, sondern auch schon dies, wenn man aufhören wollte, von dem mangelhaften historischen Sinn zu reden, der bei Herbart angeblich zu konstatieren sei. Gerade weil man die Wege dieses einsamen Denkers nicht nachgehen kann, sollte die Möglichkeit eines objektiveren Urteils um so grösser sein. „Sein Charakterbild schwankt“ nun nicht mehr, „von der Parteien Gunst und Hass verwirrt, in der Geschichte“. Der Streit um seine Metaphysik ist gewichen; seine Werke rüsten sich, ihre 100. Geburtstage zu feiern. Man muss deshalb nun anfangen, auch diesen Mann aus sich selbst heraus unparteiisch zu erklären

und den Spuren seines Denkens unbefangener nachzugehen. Man darf ihm nicht mehr das historische Interesse absprechen, ihm, der in seinen Werken Beweise genug dafür gegeben hat. Was aber die griechische Philosophie anbelangt, so wird man — der Wahrheit gemäss — niemals mehr das lebhafteste historische Interesse des Mannes ableugnen können, welcher, den strebenden Geist des Geschichtsforschers mit dem ordnungschaffenden Gotte vergleichend, sprechen konnte:

So drang einst Gott
Oder so die bessere Natur
Ein ins alte Chaos,
Durch der Elemente zankenden Eifer
Hinein und herdurch,
Sonderte die Massen,
Lichtete die Finsternis.

Es strahlte die Sonn' am Firmament,
Es strahlte der Ordnung Pracht und Schöne,
Herrlich erschollen erwachender Geister Morgenlieder,
Preisend des Guten Quell; dankend dem Schöpfer des Glücks.

So dring' auch, Geist,
Oder bessern Versuches Glück!
In des alten Wissens,
Spähens, streitenden Meinens streitende Trümmer.
Dem Streite Recht!
Trümmern werd' Ergänzung!
Licht dem unbewussten Grund
Von jeglicher Frage Drang' und Richtung,
Von jeglicher Antwort Trug und Wahrheit!
Ahnende Vorzeit erwach! zu hemmen des Dünkels Rückschritt,
Spornend zu richten den Mut; würdigern Dank zu empfahn!
(K. IV, 611.)

Literatur-Nachweis.

Allihn, F. H. Th., Über die Bedeutung des Studiums des griechischen Altertums für philosophische Bildung in gegenwärtiger Zeit, 3 Vorträge, Nordhausen 1849.

—,—, Über das Leben und die Schriften J. F. Herbart's nebst einer Zusammenstellung der Literatur seiner Schule: Z. f. ex. Phil. B. I, 1861, p. 44 ff.

—,—, Die Reform der Metaphysik durch Herbart: Z. f. ex. Phil. B. I, 1861, p. 149 ff.

Bäumker, Cl., Einige Gedanken über Metaphysik und über ihre Entwickelung in der hellenischen Philosophie: Jahresberichte der Görresgesellschaft, Sektion für Philosophie, 1884.

—,—, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, München 1890.

Brandis, Chr. A., Handbuch der griech. Philos., 3 Bde., Berlin, 1835 ff.

—,—, K. G., Ungedruckte Briefe von J. F. Herbart, Gotha 1878 (= Beiträge zur Lehrerbildung und Lehrerfortbildung, Heft 6).

Brunn, A. H., Herbarts Metaph. in ihrem Verhältnis zu den Tatsachen der Erfahrung, Diss. Basel 1897.

Bywater, J., Heraclitі Ephesii Reliquiae, Oxonii 1877.

Capesius, J., Die Metaphysik Herbarts in ihrer Entwickelungsgeschichte und in ihrer historischen Stellung (zuerst Diss.), Leipzig 1878.

Cornelius, C. S., Darstellung der Allg. Metaph. nach Herbart: Z. f. ex. Phil. B. I, 1861, p. 225 ff.

Diels, H., Die Fragmente der Vorsokratiker, 1. Aufl., Berlin 1903., 2. Aufl., B. I, Berlin 1906.

—,—, Heraklit von Ephesus, Berlin 1901.

—,—, Parmenides' Lehrgedicht, Berlin 1903.

Drbal, M. A., Über die Ursachen des Verfalls der Philosophie in Deutschland, Prag 1856.

Drobisch, M. W., Beiträge zur Orientierung über Herbarts System der Philosophie, Leipzig 1834.

—,—, Über die Fortbildung der Philosophie durch Herbart, Leipzig 1876.

—,—, Über einige Einwürfe Trendelenburgs gegen die Herbart'sche Metaphysik: Z. f. Philos. u. ph. K. B. XXI, 1852, p. 11 ff.

Drobisch, M. W., Zur Verständigung über Herbarts Ontologie: Z. f. Philos. u. spec. Theol. (J. H. Fichte) B. XIII, 1844, p. 37 ff.; B. XIV, 1845, p. 77 ff.

Dumdey, G., Herbarts Verhältnis zur englischen Assoziationspsychologie, Diss., Halle 1890.

Dühring, E., Kritische Geschichte der Philosophie, Berlin 1869.

Falckenberg, R., Gesch. d. neueren Philosophie, 3. Aufl., Leipzig 1898.

Fechner, G. Th., Zur Kritik der Grundlagen von Herbarts Metaphysik: Z. f. Philos. u. ph. K. B. XXIII, 1853, p. 70 ff.

Flügel, O., Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen, historisch-kritisch dargestellt, Köthen 1893, 3. Aufl. (4. Aufl. 1906).

—,—, Über Werden und Kausalität: Z. f. ex. Phil. B. XVIII, 1891, p. 129 ff.

—,—, Die Bedeutung der Metaphysik Herbarts in der Gegenwart, Langensalza 1905 (vorher: Z. f. Pil. u. Päd. B. VII, 1900).

—,—, Der Philosoph, J. F. Herbart (= „Männer der Wissenschaft", ed. J. Ziehen Heft I), Leipzig 1905.

—,—, Herbarts Lehren und Leben (= Aus Natur und Geisteswelt B. CLXIV), Leipzig 1907.

—,—, Rezensionen von Langenbecks und Schacht's unten genannten Werken: Z. f. ex. Phil. B. VIII, 1869, p. 150 ff. u. 179 ff.

Fritzsch, Th., Briefe Herbarts an Drobisch, Jahrbuch des Vereins für wissenschaftl. Pädagogik, Dresden 1902.

Fülleborn, G., Fragmente des Parmenides: Beiträge zur Gesch. d. Phil. im 6. Stück, Züllichau 1795.

Füsslein, C., Das metaphysische Problem der Veränderung in der griech. Philosophie, Merseburger Gymnasialprogramm 1881.

Gockler, L., Herbartbiographie, Berner Taschenbuch 1900.

Gramzow, O., Gesch. d. Philos. seit Kant, Heft VIII: Herbart, Charlottenburg 1905.

Griepenkerl, F. K., Briefe an einen jüngeren gelehrten Freund über Philosophie u. insbesondere über Herbarts Lehren, Braunschweig 1832.

Hartenstein, E., Zur Kritik der psycholog. Grundbegriffe Herbarts, Diss., Rostock 1892.

—,—, G., J. F. Herbarts sämtl. Werke, 13 Bde., Leipzig 1850—1893.

—,—, Kleinere philos. Schriften H.'s, 3 Bde, Leipzig 1842.

—,—, Die Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik, Leipzig 1836.

—,—, Über die neuesten Darstellungen und Beurteilungen der H.'schen Philos., Leipzig 1838.

Hartmann, E. v., Geschichte der Metaphysik, 2 Bde., Leipzig 1899 und 1900.

Hegel, G. F. W., Vorlesungen über d. Gesch. d. Philos.: Werke ed. Michelet B. XIII—XV, (1833 ff.).

Heinze, M., Siehe unter Überweg.

Hennig, G. A., J. F. Herbart, 2. Aufl., Leipzig 1877.

Herbarts Werke, siehe unter G. Hartenstein und K. Kehrbach.

Kant, Im., Kritik der reinen Vernunft, ed. Kehrbach, 2. Aufl., Leipzig 1878 (Reklam).

Kehrbach, K., J. F. Herbarts sämtl. Werke in chronolog. Reihenfolge, bis jetzt 13 Bde. (von B. XI an herausgeg. von O. Flügel), Langensalza 1887 ff.

Kern, H., Ein Beitrag zur Rechtfertigung der H.'schen Metaphysik, Einladungsschrift zur Stiftungsfeier des Koburger Gymnasiums 1849.

Kinkel, W., J. F. Herbart, sein Leben und seine Philosophie, Giessen 1902.

Kociok, A., Grundzüge der Erkenntnislehre Herbarts, ein Beitrag zur Beurteilung seiner Stellung zu Kant, Diss., Jena 1904.

Kramár, U., Das Problem der Materie, Olmütz 1871.

Krische, A. B., Forschungen auf dem Gebiete der Valten Philosophie, Göttingen 1840.

Langenbeck, H., Die theoretische Philosophie Herbarts und seiner Schule und die darauf bezügliche Kritik, Berlin 1867.

Lasalle, F., Die Philosophie Heraklits des dunkelen von Ephesus, 2 Bde., Berlin 1858.

Liebmann, O., Kant und die Epigonen, Stuttgart 1865.

Lipps, Th., Zur Herbart'schen Ontologie, Diss., Bonn 1874.

Lott, Fr., Hartenstein's „kl. philos. Schriften Herbarts", angezeigt in den Göttinger gelehrten Anzeigen, Mai 1844, p. 802 ff.

Lotze, H., Über Herbarts Ontologie: Z. f. Philos. u. spec. Theol. (J. H. Fichte), B. XI, 1843, p. 203 ff.

Martin, R., Die letzten Elemente der Materie in der Naturwissenschaft und in Herbarts Metaphysik, Crimmitschau 1875.

Moosherr, Th., Herbarts Metaphysik, eine Einleitung in das Studium der theoretischen Philosophie Herbarts, Baseler Realschulprogramm 1898.

Mullach, F. G. A., fragmenta philosophorum Graecorum, B. I, 1860, B. II und III, 1867, Paris.

Natorp, P., Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum, Berlin 1884.

Raab, E., Die zenonischen Beweise, Programm der königl. bayr. Studienanstalt Schweinfurt 1880.

Rein, W., Enzyklop. Handbuch der Pädagogik, 2. Aufl., Langensalza 1902. (Artikel: Herbart. Auch im Sonderdruck unter d. Titel: Herbart und die Herbartianer, ein Beitrag zur Gesch. der Philos. u. Pädag., Langensalza 1897.)

Rimsky-Korsakow, A., Herbarts Ontologie, eine kritische Darstellung, Petersburg 1903.

Ritter, H., Gesch. der Philos. 12 Bde., Hamburg 1829 ff., B. I—IV in 2. Aufl. 1836 ff.

Ritter-Preller, historia philosophiae Graecae et Romanae ex fontibus contexta, 5. Aufl., herausg. v. G. Teichmüller, Gotha 1875.

Schacht, W., Kritisch-philosophische Aufsätze, Heft 1, Herbart und Trendelenburg, Aarau 1868.

Schleiermacher, Fr. D., Heraklit der dunkele von Ephesus, in Schl.'s sämtl. Werken, 3. Abt., B. II, p. 1 ff. (Berlin 1838 ff.).

Schneider, G., Die metaphysischen Grundlagen der Herbartischen Psychologie, dargestellt und kritisch untersucht, Diss., Erlangen 1876.

Schupp, H., Die Grundbegriffe der Psychologie Herbarts in ihrem empirischen und metaphysischen Zusammenhange, Diss., Basel 1896.

Steck, R., Der Philosoph Herbart in Bern, Archiv für Geschichte der Philos. B. XIII, 1900, p. 179 ff.

Strümpell, L., Erläuterungen zu Herbarts Philosophie mit Rücksicht auf die Einwürfe der Gegner, Göttingen 1834.

—,—, Die Hauptpunkte der Herbartischen Metaphysik, kritisch beleuchtet, Braunschweig 1840.

—,—, Die Gesch. der griech. Philos., Leipzig 1854.

—,—, Einige Worte über H.'s. Metaphysik in Rücksicht auf die Beurteilung durch Trendelenburg: Z. f. Philos. u. ph. K. B. XXVII, 1855, p. 1 ff. und 161 ff.

—,—, Einleitung in die Philos. vom Standpunkte der Gesch. der Philos. Leipzig 1886.

—,—, Abhandlungen zur Gesch. der Metaphysik, Psychologie u. Religionsphilos. in Deutschland seit Leibniz, Leipzig 1896 (bes. Heft II u. III),

Teichmüller, G., Studien zur Geschichte der Begriffe, Berlin 1874.

—,—, Neue Studien z. Gesch. d. Begriffe, 3 Teile, Gotha 1876.

Tennemann, W. G., Gesch. der Philos., 11 Bde., Leipzig 1798—1819.

Thilo, Chr. A., Die Grundirrtümer des Idealismus in ihrer Entwickelung von Kant bis Hegel: Z. f. ex. Phil., B. I, 1861, p. 1 ff.

—,—, Herbarts Verdienste um die Philosophie, Vortrag, Oldenburg 1875.

—,—, Kurze pragmatische Gesch. der Phil., 2 Teile, Cöthen 1874—1876.

—,—, Über den Zusammenhang der Metaphysik Herbarts mit dem Entwickelungsgange dieser Disziplin in ihren Hauptpunkten; Z. f. ex. Phil., B. VIII, 1869, p. 300 ff.

—,—, Rezension der Falkenberg'schen Gesch. d. n. Philos.: Z. f. ex. Phil., B. XVI, 1888, p. 109.

Thomas, C., Herbarts metaph. Anfangsgründe der Theorie der Elementarattraktion, aus dem Lateinischen übersetzt, Berlin 1859.

Trendelenburg, A., Logische Untersuchungen, 2 Bde., 3. Aufl., Leipzig. 1870.

Trendelenburg, A., Historische Beiträge zur Philos., 3 Bde., Leipzig 1846—1867.

—,—, Über H.'s Metaphysik und eine neue Auffassung derselben: Monatsber. d. kgl. preuss. Akademie d. Wissensch., November 1853, p. 654 ff. (auch in den „histor. Beitr.", B. II, 1855, p. 313 ff. und Z. f. Philos. und ph. K., B. XXIV, 1854, p. 149 ff.).

—,—, Über Herbarts Metaph. und eine neue Auffassung ders., 2. Artikel. Eine Entgegnung: Monatsber. derselben Akad., Februar 1856, p. 87 ff. (auch „histor. Beitr.", B. III, 1867, p. 63 ff.).

Überweg, Fr., Logik, 5. Aufl., Bonn 1882, herausg. von J. B. Meyer.

Überweg-Heinze, Grundriss der Gesch. d. Philos., 4 Bde. in 9. oder 8. Aufl., herausg. v. M. Heinze, Berlin 1903/06.

Voigdt, Zur Erinnerung an J. F. Herbart, Königsberg 1841.

Wellmann, E., Zeno's Beweise gegen die Bewegung und ihre Widerlegungen, Programm des Friedrichs-Gymn. zu Frankfurt a. O. 1870.

Wundt, W., Einleitung in die Philos., 3. Aufl., Leipzig 1904.

Zeitschrift für exakte Philosophie im Sinne des neueren philosophischen Realismus, herausg. von Allihn, Ziller 1861—1875, dann von Allihn-Flügel und Flügel allein, Langensalza 1883—1896.

für Philosophie und Pädagogik, herausg. von Flügel, Just und Rein, Langensalza seit 1894.

für Philosophie und spekulative Theologie, herausg. von J. H. Fichte, Tübingen 1832 ff.

für Philosophie und philosophische Kritik, herausg. von J. H. Fichte, H. Ulrici, J. U. Wirth u. a. jetzt von R. Falckenberg.

Windelband, W., Gesch. d. Philos., 3. Aufl., Freiburg 1903.

Zeller, E., Die Philosophie der Griechen, 4. Aufl. 1876 (5. Aufl. 1892).

Ziller, T., Herbartische Reliquien, ein Supplement zu Herbarts sämtlichen Werken, Leipzig 1871.

Zimmermann, R., Leibniz's Monadologie, deutsch mit einer Abhandlung über Leibniz's und Herbarts Theorie des wirklichen Geschehens, Wien 1847—1849.

—,—, Philosophische Propädeutik, 3. Aufl., Wien 1867.

—,—, Perioden in Herbarts philosophischem Geistesgang: Abhandl. der philos.-histor. Klasse der k. k. Akademie der Wissensch. z. Wien, Sitzungsber., B. LXXXIII, 1876, p. 179 ff.

—,—, Ungedruckte Briefe von und an Herbart, Wien 1877.

Lebenslauf.

Ich, Ernst Otto Martin Walther, bin geboren am 30. November 1883 als Sohn des Pfarrers Ernst Walther in Kirchheilingen, Kreis Langensalza. Mein Vater bereitete mich für die Untertertia des Gymnasiums in Mühlhausen i. Th. vor, in die ich am 1. Oktober 1896 eintrat. Ostern 1902 verliess ich diese Anstalt mit dem Zeugnis der Reife. Von dieser Zeit an bis Michaeli 1905 studierte ich in Halle Theologie und Philosophie und hörte während dieser Zeit Vorlesungen bei folgenden Herren Dozenten, Dr. Dr.:

Ficker, Haupt, Hering, Kähler, Kautzsch, Loofs, Lütgert, Reischle, Rothstein, Steuernagel;

Aall, Bauch, Berger, Bremer, Fries, Kampfmeyer, Medicus, Prätorius, Riehl, Schultze, Strauch, Uphues, Vaihinger.

Seit Oktober 1905 war ich als Hauslehrer in Nordhausen a. H. tätig. Am 2. März 1906 bestand ich das Examen pro lic. conc. In den folgenden Hauslehrerjahren widmete ich meine Mussezeit dem Studium der Herbartischen Philosophie, für die mein Interesse durch Otto Flügels Arbeiten seit längerer Zeit erwacht war. Die Fertigstellung vorliegender Dissertation verzögerte sich jedoch über die Hauslehrerzeit hinaus bis in den Herbst 1907, sodass ich erst kurz vor dem Antritt der Vikarzeit in Schönebeck — 1. Oktober 1907 —

die letzte Hand anlegen konnte. Am 15. November 1907 bestand ich das Rigorosum magna cum laude.

Für wissenschaftliche Anregungen auf dem Gebiete der Philosophie schulde ich Herrn Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Vaihinger besonderen Dank, der mich auch bei der Abfassung meiner Arbeit mannigfach förderte, und der trotz seines Leidens die Mühe nicht scheute, die nach Herrn Prof. Busse's frühzeitigem Tode herrenlos gewordene Arbeit wieder in seine Hand zurückzunehmen.